علي حرب

التأويل والحقيقة

قِراءات تأويليَّة في الثَّقافَة العربيَّة



التأويل والحقيقة

الكتاب: **التأويل والحقيقة**

المؤلف: **علي حرب**

الغلاف: مؤسسة مصطفى قانصو للطباعة والتجارة

الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس: 00961/1/471357 ـ 03/728471 ـ 03/728365

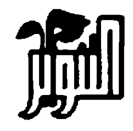
E-mail: kansopress@hotmail.com
kansopress@yahoo.com

سنة الطبع: **2007**

التأويل والحقيقة

قراءات تأويلية في الثقافة العربية

علي حرب



مقدمة الطبعة الثانية

مع صدور هذه الطبعة الثانية من كتابي: «التأويل والحقيقة»[1]، وجدتني أثير في هذه المقدمة الجديدة، مسألة العلاقة التي تقوم بين المؤلف وكتابٍ له بات قديماً إزاء جديده الذي لا ينفك عن الصدور.

ولا شك أن العلاقة بالكتاب القديم الذي سبق نشره، ليست كالعلاقة بالجديد الذي يُعدّ للنشر للمرة الأولى. ففي هذه الحالة الأخيرة، يتعامل المؤلف مع كتابه كالمالك الذي يتصرف في ملكه، أو كالصانع الذي يحرص أشد الحرص على صنيعه، وربما يتعامل معه كالخالق الذي يأخذه العجب بما يخلقه. وبالاجمال فالمؤلف، يتماهى مع كتابه الجديد، فيعلن كامل مسؤوليته عنه، ويدافع عن كل ما جاء فيه من الأقوال والآراء. وإذا كان عليه أن يكتب لكتابه مقدمةً أو توطئةً، فإنه يتحدث عن محتوياته محاولاً عرض خطة عمله أو تسويغ مقولاته؛ وقد يتكلم على الجديد الذي حقّقه، مشيراً إلى المشكلات التي أثارها، أو إلى المفاهيم التي بلورها، أو إلى الآلية المنهجية التي استخدمها، أو إلى منطقة التفكير التي سعى إلى اختراقها والعمل فيها.

ولكن الأمر يختلف مع الكتاب القديم، كما هي حالي، مثلاً، مع هذا الكتاب الذي تقف بيني وبينه عدة أعمال فكرية، صدرت على امتداد السنوات العشر التي تفصلني عن زمان صدوره. في مثل هذه الحالة، يستقل الكتاب بوجوده عن مؤلفه، ويكتسب وقائعيته كخطاب قابل للصرف والتداول من حيث منطوقاته، أو كأثر يفرض نفسه بقدر اتصاله بمجرى الأحداث والأفكار. بكلام آخر، ما إن يخرج الكتاب من يد مؤلفه ويصدر على الملأ، حتى تصبح له حياته المستقلة، بفعل العلاقات التي تنشأ بينه وبين القراء، أي بفعل ما يصدر حوله من تعليقات أو انتقادات أو تفسيرات، تسبر فيه إمكاناً للتفكير فيما يحدث، أو تجعله مداراً لسجال الأفكار، أو حقلاً لقراءات مختلفة لا تبحث فيه دوماً عن مقاصد

---

(١) صدرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب عن «دار التنوير» أيضاً، حزيران، ١٩٨٥ م.

المؤلف، بل تتعدى ذلك إلى التنقيب في خرائط النص للكشف عن محجوبات الخطاب وطيّات الكلام.

بهذا المعنى لا يعود الكتاب ملك مؤلفه وحده، أو مجرد ظل له، بل يشارك في ملكيته القراء أنفسهم؛ والأحرى القول يملك الكتاب حدثيته كوثيقة تاريخية، أو ينتزع مشروعيته كعمل أدبي أو فكري يترك أصداءه ويولد مفاعيله وظلاله. وعندها لا يجدر اللعب بنصه ومتنه، أو لا يعود يجدي تجاهله أو السعي إلى طمس حقيقته.

وثمة مثالان في هذا الخصوص، بالامكان استعادتهما وقراءة ما لم يُقرأ فيهما: الأول هو مثال عربي يقدّمه كتاب طه حسين: «في الشعر الجاهلي». فمن المعلوم أن المؤلف كان قد تراجع عن بعض ما كتبه، وربما عن أهم ما كتبه، تحت ضغط المجتمع ورهبة المحرّم. ولهذا فقد صدرت الطبعة الثانية، من الكتاب المذكور، معدّلةً بعض التعديل، وبعنوان مختلف بعض الاختلاف هو: في الأدب الجاهلي[1]. ومع أن النص الأول مُنع من التداول يومئذ، بحكم الحَرَم الذي فُرض عليه، حتى كاد الناس لا يعثرون منه ولو على نسخة واحدة، فإنه يعود الآن إلى التداول من جديد، بصرف النظر عن موقف طه حسين، وبالرغم من المحاولات التي بُذلت لمصادرته وإخفائه. فإرادة المعرفة تجتاح منطقة الممنوع أو المسكوت عنه. وما يُكتب يملك حقيقته بقدر ما ينخرط في صناعة الحدث، ويكون على علاقة بالحقيقة نفسها.

أما المثال الثاني، فهو مثال أوروبي يقدِّمه كتاب كنط في «نقد العقل المحض»، وهو أَدْخَل فيما أنا بصدده. فمن المعلوم أن كنط عمد في الطبعة الثانية لكتابه، إلى إحداث بعض التغيير والتبديل الذي طال نظام العرض ومنهجه، حذفاً واختصاراً في بعض المواضع، أو توسيعاً وتحسيناً في مواضع أخرى[2]. بيد أن بعض القراء والنقاد والمترجمين، آثروا اعتماد الطبعة الأولى، كمرجع يستندون إليه في تعاطيهم مع النص الكنطي. وهذا يعني أن ما كتبه كنط لأول مرة، لم يعد ملكه، بل غدا كلاماً له أثره وفاعليته، وبوسع القارىء استعادة هذا الكلام المحذوف والاشتغال عليه، بما يؤدي إلى إحيائه وتفعيله، أي إلى إعادة

---

(١) راجع مقدمة الطبعة الثانية التي كتبها طه حسين للكتاب بعد تعديله: في الأدب الجاهلي، دار المعارف، الطبعة الرابعة عشرة، القاهرة ١٩٨١ م.

(٢) راجع مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «نقد العقل المحض»، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٨ م.

تشغيله بوضعه من جديد في سوق التداول.

صحيح أن كنط يعترف أو ينبّه في مقدمة الطبعة الثانية، إلى أنه أجرى تعديلاته على الطبعة الأولى، لإزالة ما تعرض له كتاب «النقد»، في بعض فصوله وقضاياه ومفاهيمه، حتى لدى أهل الاختصاص وذوي النظر الثاقب، من الالتباس وسوء الفهم والتأويلات الخاطئة. ولكن هذه الآفات لم تَزُل بعد الطبعة الجديدة، بل هي باقية ولن تزول، بدليل أننا، نحن المعاصرين، ما نزال نختلف على تأويل أخص ما يتميز به الانجاز الكنطي، وأعني بذلك مفهوم «المتعالي» الذي عجز الشرّاح عن شرحه على كثرة الشروحات واختلافها، عَجَزَ كنط نفسه عن إيضاحه وتبيانه، بالرغم مما بذله من محاولات التسويغ والتعديل والتحسين.

ولا شك أننا هنا في مواجهة مأزق يفضي إليه المفهوم التقليدي للنص والقراءة، لا يمكن تجاوزه إلا بزحزحة الإشكال من مطرحه. وأعني بذلك أن المسألة ليست، كما ظنّ كنط، مسألة غموض في العرض أو «نقص» في وضوح الأدلة يتحمّل مسؤوليته هو نفسه، ولا هي مسألة «سوء تفاهم» أو «تأويلات خاطئة» يتحّمل مسؤوليتها القراء، وإنما المسألة أن فهم النص، أي نص كان، هو مجال دائم للالتباس وسوء الفهم، ومصدر لتباين القراءات وتعارض التأويلات. وهذا الأمر، أي الالتباس وسوء التفاهم والتعارض، يصبح مفهوماً أو يجري تخطيه، إذا قرأنا نص كنط بعين معاصرة، أي إذا انتقلنا من «نقد العقل» إلى «نقد النص»[1].

والدخول على المسألة من المدخل الأخير، أي من نقد النص، يعني جملة أمور:

إنه يعني، أولاً، أن لا قارىء لنص يقف على مراد مؤلفه بالتمام، إذ النص يتجاوز دوماً مقاصد المؤلف، أي هو غير ما يقوله المؤلف أو أكثر مما يقوله؛ ويعني، ثانياً، أن لا قراءة تقبض على حقيقة النص، لأن النص ليس بياناً بالحقيقة، بقدر ما هو ساحة للتباين والتعارض. ويعني، ثالثاً، أن النص الذي يخضع للتأويل، هو دوماً عَرِضة للتحويل أو التحوير أو التحريف. لأن التأويل هو حَرْف للكلام، أي خروج على الدلالة وانتهاك للنص. ويعني، أخيراً لا آخراً، أنْ لا مجال لفهم النص على نحو واضح متواطىء لا لَبْس

---

(١) راجع، بصدد الفرق بين النقدين، كتابي: نقد النص، المقدمة؛ وأيضاً وخاصة كتابي: الممنوع والممتنع، استراتيجيات القراءة، نص النقد ونقد النص. وكلا الكتابين صادر عن المركز الثقافي العربي، بيروت ـ الدار البيضاء، الأول صدر عام ١٩٩٣ م، والثاني عام ١٩٩٥ م.

فيه، لأن المفهوم، أيّ مفهوم، يضرب بجذوره في منطقة المتخيل واللامفهوم أو اللامعقول، وهذا ما يمنحه ثقله وكثافته أي قوته وما يجعله، من ثم، موضعاً لقراءات لا تتناهى. ومعنى المعنى، أي معنى ذلك كله، أن نقد النص يفتتح أفقاً للتفكير، يتيح تجاوز الكلام على التأويلات الخاطئة أو القراءات السيئة أو الالتباسات غير المفهومة، إلى التعامل مع النصوص بطريقة مختلفة، بحيث تُقرأ قراءةً فاعلة منتجة، تجدّد المعرفة بها وبالمعرفة، أو توسّع مفهومنا لها وللفهم.

بهذا المعنى لا يرجع القارىء إلى النص لكي يعرف ما أراد المؤلف قوله، بل يلتفت إلى ما يسكت عنه القول بالذات، مبّينا ما يمارسه الخطاب من الحجب والاستبعاد والتلاعب، كاشفاً عما يتوارى خلف المقولات من البنى المعيقة أو الآليات اللامعقولة أو الممارسات المعتمة. بذلك لا يعود مهماً شرحُ المؤلف لما أراد قوله في نصه، ولا نفيه لما أراد المفسرون أو المُؤَوِّلون تقويله إياه، بل إن شروح المؤلف لأقواله أو تسويغاته لمقولاته، يمكن أن تُعامل بمنزلة قراءات الغير لنصه. ولا قراءة تتطابق مع ما تقرأه، بل مسوغ القراءة أن تختلف عما تقرأه، لكي تقرأ فيه ما لم يُقرأ، أو تقول ما لم يكن ممكناً قوله. وعندها تغدو القراءة فعلاً معرفياً لا يخلو من الابتكار والتجديد. وهكذا ففي هذا النحو من القراءة، لا يُقرأ النص للوقوف على المقاصد النهائية للمؤلف، ولا من أجل معرفة الحقيقة، بل يُقرأ بقصد تغيير العلاقة بالحقيقة، أي لاقامة علاقات جديدة، مع الأشياء والكلمات والأفكار، تتيح فهم اللامفهوم واللامتوقع، وجعل العصي على التفكير، قابلاً للدرس والتحليل.

انطلاقاً من هذا الفهم للعلاقة بين المؤلف وكتابه، أو بين الكتاب وقارئه، لم أشأ أن أغير في كتابي هذا، إلا ما اقتضاه تصحيح الأخطاء اللغوية، أو تسوية العبارات المضطربة، أو ضبط النص من حيث الوصل والفصل. ما خلا ذلك لم يكن لي، إزاء إعادة طبعه، أن أغير أو أبدل في محتوياته وأغراضه، أو في منهجه وصياغته. فالكتاب أصبح ملك القراء بمعنى ما وإلى حد ما. ولعلّ بعضهم أرادوه كذلك، أو هم تعاملوا معه بصورته الأولى[1]. فليس من المشروع أن أعدّل فيه. وفضلاً عن ذلك، فإن كل تغيير أُدْخِلُه عليه، ينم عن هذا

---

(١) أشير إلى أن الطالب الباحث رمضان البرهومي، قد أعدّ رسالة حول هذا الكتاب في جامعة الزيتونة بتونس، للسنة الجامعية ١٩٩١ ـ ١٩٩٢ م. وعنوان الرسالة هو: «منهج التأويل عند علي حرب، من خلال كتابه التأويل والحقيقة».

الطور الحالي من أطواري الفكرية. ولا شك أنني تغيرت عما كنت عليه من قبل. وبوسع القارىء أن يقرأ نتاجي الحالي إذا أراد أن يقف على تطوري الفكري. فلا داعي، إذن، أن أغير في كتاب قديم ما دمت لا أتوقف عن كتابة الجديد.

لا يعني ذلك أن كتابي هذا، قد انفصل عني كل الانفصال، أو أنني قد نفضت يدي منه، وإلا لما كان ثمة معنى لكتابة هذا التصدير للطبعة الثانية. فأنا ما زلتُ مسؤولاً عنه، ليس من الناحية القانونية وحسب، بل أيضاً من الناحية الأدبية والفكرية. ولا شك أنني متعلق به بعض التعلق، بقدر ما يحمل اسمي، وبقدر ما تتيح صلتي به أن أمارس هوايتي ومتعتي، عبر الانخراط في عالم الكتابة والعمل الفكري.

وإني إذ رجعت إليه الآن، بمناسبة طبعه من جديد، أعترف بأن موقفي منه ليس واحداً، بل ملتبس متعدد، على قدر التباس الكلام وتعدد المعنى. فهناك أجزاء منه أقرأها اليوم، فأجد نفسي غير قادر على أن أبدّل فيها حرفاً واحداً، بل لو أردتُ كتابتها الآن، لما كتبتها أحسن من ذي قبل، ولربما أعجز عن صياغتها على نحو ما فعلت، إذ لكل كتاب إلهاماته ومناخاته. وفي المقابل هناك أجزاء أقرأها، أشعر بأنني تجاوزتها إلى فضاءات أخرى، بعد ما حدث في فكري ما حدث من الاختلاف والمغايرة، أو على الأقل لا أكتبها الآن كما فعلت يومئذ. وقد تصرفت إزاءها كأنني لست كاتبها، بمعنى أنني تعاملت معها بوصفي شخصاً آخر، كان عليه أن يقرأ نصاً طُلب إليه أن يقتصر فقط على تنقيحه، مكتفياً بإصلاح الأغلاط اللغوية والشكلية، دون أي تعديل في الأفكار والأسلوب والصياغات.

وإذا كان المنهج الذي اتبعته في هذا الكتاب، هو «التأويل»، على ما صرّحتُ في مقدمته الأولى، فإنني اختلف اليوم من حيث منهجي في القراءة، ومن حيث طريقة تعاملي مع النصوص. ذلك أني أقرأ النص، الآن، بحسب «استراتيجية مثلثة» يتداخل فيها التفسير، والتأويل، والتفكيك. وذلك على نحو لا ينفك فيه التأويل عن التفسير من جهة، ولا عن التفكيك من جهة أخرى. فالتأويل، بما هو خروج على الدلالة، يستغرق التفسير، إذ لا خروج على الدلالة من دون معرفتها؛ والتأويل، بما هو انتهاك للنص، قد يؤول إلى التفكيك، وعندها يجري تجاوز البحث عن المعنى للحفر في طبقات الخطاب وأبنيته، أو للقراءة في صمت الكلام وفراغاته، بما يكشف عن آليات النص في إنتاج المعنى، أو إجراءاته في إقرار الحقيقة، أو ألاعيبه في إخفاء ذاته وسلطته.

ولا شك أن جرثومة التفكيك كامنة في قراءاتي التأويلية، لما قرأت في هذا الكتاب

من النصوص والأعمال الفكرية، سواء منها ما اتصل بتراث الإسلام أو بفلسفة اليونان، بكلام العرب أو بخطاب الغرب. وهذا المنحى في معالجة النصوص، القائم على تجاوز المنطوق والمصرَّح به إلى المسكوت عنه والمستبعد من نطاق التفكير، هو الذي جعلني في هذه المقدمة أتعدى الكلام على محتويات الكتاب وأطروحاته، إلى الكلام على العلاقة التي تربط بين المؤلف والنص والقارىء؛ وهو الذي أتاح لي، كقارىء لكتابي، أن أقرأ فيه بعين تفكيكية، أي على غير ما هو في منطوقه وبيانه.

بيروت، تشرين الثاني ١٩٩٤ م

علي حرب

المقدمة
المنهج والحقيقة

فن الفهم

يضمّ هذا الكتاب بين دفّتيه مجموعة دراسات فلسفية يَنْصبُّ الاهتمام فيها في الأكثر والأخص على قضايا العقل العربي والفكر الإسلامي. وقد كتبت هذه الدراسات في أوقات متباعدة نسبياً وأنجزت كل واحدة منها بصورة مستقلة عن الأخرى. فضلاً عن أنها تتفاوت من حيث استواء العبارة، ومن حيث وضوح الطريقة ونضج المقال. لذا، فهي لا تؤلف كتاباً تتكامل فصوله وتترابط أجزاؤه في وحدة متماسكة أو في بنيان محكم. وكان بالإمكان أن تكون أزيد أو أنقص عدداً دون أن يخِلّ ذلك بالقصد من وراء جمعها. فما هي إلا تمارين مقالية وممارسات نظرية تعرض لمفاهيم فلسفية شتى، وتعالج مسائل ثقافية متفرقة، وتطل على مجالات متعددة للتراث الفكري العربي. بيد أنها وإنْ كانت تفتقر إلى الوحدة الظاهرة، وحدة الموضوع والغرض والأسلوب، فإنها تشترك في المنحى ووجهة النظر. ذلك أنها تَنمّ عن نفس الموقف من التراث، وتصدر عن نظرة بعينها إلى الأصول. ولا شك أن هذه النظرة كانت تتعمق وتتضح باستمرار البحث ودوام التأمل. وبكلام آخر، إن هذه المقالات تعرض لنفس الإشكالية، وإن كان ذلك لا يتم دوماً بصورة واعية وقصدية: كيف ننظر إلى التراث؟ وكيف نقرأ النصوص؟ وكيف نتعامل مع الأصول؟ بل كيف نقرأ روائع الفكر ونرى إلى نتاجات العقل بصورة عامة؟.

وإذا كان من الجائز أن يعود المرء إلى ما كتبه وما فكر به لاستخلاص القواعد التي وجهت بحثه والإبانة عن المُسَلَّمة التي بنى عليها مقاله، لأمكننا القول إن المباحث التي بين أيدينا تجمع بينها طريقة معينة في قراءة الأصول. إنها نماذج لقراءة تأويلية بالدرجة الأولى. وسنعرض في هذه المقدمة أبرز ملامح هذه القراءة وأهم قواعد تلك الطريقة.

تنطلق هذه التمارين المقالية من النظر إلى روائع الفكر الإنساني والعربي بوصفها

إمكاناً للفهم وحقلاً للدرس ومجالاً للكشف، وذلك فيما يتعدى منطقها الصارم وتماسكها الشكلي وبنيانها المحكم، أي فيما يتعدى القضايا التي تبرهن عليها والأنساق التي تنتظمها والمذاهب التي تميل بها، وبصرف النظر عن العوامل التي تسهم في تكوينها أو العناصر التي تتشكل منها أو المصادر التي تنهل من معينها. ذلك أن النصوص الرئيسية، وخاصة تلك التي شكلت مراجع معرفية وأصولاً ثقافية وعُدّت بمثابة تأسيس فكري، إنما تفلت، في المنظور التأويلي، من الحصر والتقييد، وتمتنع على أن تقال بصورة نهائية، أو أن تؤول تأويلاً وحيد الجانب، إذ لا تأويل نهائياً في الحقيقة. بل إن هذه النصوص تدفعنا باستمرار إلى المساءلة والبحث وتحضّ الفكر دوماً على التنقيب والكشف، بحيث تبدو مجالاً لِمَا لم يُقل أو يُعقل. ولذلك، فإن هذه القراءَة لا تهتم بإبراز النسق الذي يقولب الفكر، لأن من شأن الفكر الحق أن لا ينغلق على نفسه في نسق جامد، كي لا يُلغي بذلك إمكان المساءَلة والفهم. ولا تهتم أيضاً برد الأفكار إلى مكوناتها وعناصرها إذ البحث عن المكونات يؤدي إلى تقويض المعنى، لأنه ينكر أن يكون الاختلاف مولداً للمعنى. ولا هي تبحث في آلية العقل، أي في الأداة التي يستخدمها في إنتاج ما ينتجه، لأن العقل ليس أداة ولا آلة، وإنما هو إمكان ذهني، فضلاً عن أن العقل هو في النهاية ما يعقله. وبالاختصار، إننا نرى إلى النصوص بوصفها فسحة كلامية متجددة واحتمالاً لا يتوقف عن التأويل.

ولإيضاح ما نذهب إليه نورد الأمثلة على ذلك. والمثال الأول نأخذه من أفلاطون، بما هو أصل من أصول الفكر وأصل التفكير الفلسفي على نحو خاص. فإننا لا ننظر هنا إلى فلسفته من وجهة نظر التعارض بين المادي والمثالي، بحسب ما يفعل بعض مؤرخي الفكر، وإنما ننظر إليها بوصفها مصدر التساؤلات والأصل الذي تفرعت منه الإشكالات، ولكونها فتحت أمام العقل أبواباً لم تغلق بعد ولن تغلق. وكل محاولة لإفراغ هذه الفلسفة في نسق عقلي صارم إنما هو تحجيم لها وتقييد. لذا، كان الفكر الأفلاطوني مجالاً لاختلاف الشروحات وتباين التأويلات وتشعب المذاهب. والمثال الثاني يقدمه الفارابي. فإننا إذ نقرأ فلسفة المعلم الثاني، فليس لإظهار أوجه التشابه والتباين بينه وبين المعلم الأول، ولا من أجل البحث عن مصادر نظريته في «الفيض»، لأن في ذلك تجريداً للرجل من أصالته الفكرية، وإنما يهمنا من تلك القراءة الوقوف على نظرة هذا الفيلسوف إلى «الوحي» وكيفية فهمه له، وعمّا إذا كان هذا الفهم يتيح لنا إعادة فهم الصلة بين العقل والوحي، بل إعادة فهم العقل نفسه. وبشكل عام، فإن ما يهمنا عندما نقرأ مؤلفات أبي نصر، هو ما يحثّ الذهن على البحث والتنقيب، ومن هذه الوجهة يبدو لنا مثلاً أن التفْريق الذي يضعه بين الحق

والحقيقة، إنّما يفتح المجال لبحث الصلة بين الحق والوجود، ولإعادة تأمل الثقافة الإسلامية برمتها. ولو أخذنا أنموذجاً ثالثاً يمثّله الفقيه والمفكر السياسي الماوردي، أمكننا القول أن ما يجذبنا في قراءته ليس مشروعه السياسي ولا معرفة أصول نظريته الأشعرية، وإنما يجذبنا عنده مثلاً كلام ربّما لم يستلفت نظر أحد، مثل الأقوال التي يسوقها في تضاعيف نصائحه للملوك حول ماهية التأويل وحقيقته وصلته بالاختلاف. وهو كلام يفتح أمامنا الباب لإعادة عقل مسألة الاختلاف في الإسلام ولإعادة فهم مسألة الإنقسام الاجتماعي بصورة عامة. وفي مثال رابع يقدمه ابن حزم الأندلسي الظاهري، لا نجد فائدة من الاهتمام بالمذهب الذي أسسه الرجل، وإنما يهمنا فيما وراء مذهبه الظاهري المصادرات العقلية التي ينطوي عليها، كما تهمنا نظرته الأصلية للأشياء، وهي نظرة فيها من الخصوبة بحيث تسمح لنا بإعادة فهم العديد من المسائل كالعقل واللغة والنفس. . . وفي مثال خامس، فإنا عندما ننظر في أعمال ابن رشد الفلسفية لا يهمنا أن نعرف أين أصاب وأين أخطأ في جدالاته أو في معرض توفيقه بين الحكمة والشريعة. إذ أننا لا ننظر إلى تاريخ الفكر، وخاصة الفكر الفلسفي والديني من منظار الخطأ والصواب. فليس الفكر الفلسفي تصحيحاً متواصلاً للخطأ وإنما هو تأويلات متصلة ومتلاحقة. ولذا، عندما نقرأ ابن رشد، فإننا نهتم بكيفية تأوله للمسائل التي نظر فيها وبالكشف عن القواعد التي يستخدمها في تأولاته. وبمعنى آخر، نسعى إلى تأمل أعماله من جديد، فنعيد تأولها. وفي مثال سادس، فإننا عندما نقرأ تراث ابن عربي، لا نسعى إلى إعادة صوغ مذهبه في «وحدة الوجود» أو إلى التعرف على أصول تفكيره عند من سبقه. ذلك أن فكر الشيخ الأكبر هو من الغنى والعمق والإتساع بحيث يستعصي على أية محاولة لنظمه في نسق محدود أو ضبطه في اتجاه واحد. فكلامه يحفل بالمعاني وتأولاته حُبْلى بالدلالات. لذا، فإننا عندما نقرأ آثاره، إنما يستلفت نظرنا في الدرجة الأولى ما ينطوي عليه القول عنده من فسحة كلامية تسمح بإعادة تأمل أكثر موضوعات الثقافة العربية والإسلامية، بل تغني معرفتنا بكثير من المسائل والقضايا التي نظر فيها الفكر الغربي الحديث. وأخيراً، فإننا عندما نعود إلى قراءَة من القراءات الكبرى التي شرحت الوحي أو فسرته وتأولته، لا يهمنا أن نعرف أيها الأصح والأقرب إلى الأصل، إذ الأصل لا تُستقصى معانيه ولا يحيط به تفسير، وإنما يهمنا من العودة إليها إعادة تأملها، فنفتش فيها عن مجال جديد للفكر ونرى إليها كإمكان جديد لإعادة مساءلة الأصل وتدبر نصوصه وتأمل أقواله للوقوف على بعض معانيه. وبكلام آخر، لا يهمنا في هذه القراءات المعاني التي تقولها بقدر ما يهمنا المعاني الباطنة التي تغفلها.

وإذا كان هذا الفهم يصح على الأصول الفكرية عامة، فإنه يصح من باب أولى وأوجب على أصل الأصول وأس القراءات بالنسبة إلى الثقافة العربية وإلى العقل الإسلامي. ونعني بذلك الوحي والنبوة. لأنه مما لا جدال فيه أن الوحي، بما هو إعجاز بياني، معانٍ فائضة ودلالات يصعب حصرها وضبطها في نسق واحد أو قراءة معينة أو تفسير وحيد وشامل. فهو كلام لا ينضب ومعنى لا ينفد، كما قيل عنه، وكما وردت الإشارة فيه عنه وله. إنه حقاً مرجع، بما هو أمر ونص. ولكنه ليس مرجعاً سلطوياً وحسب، بل هو أيضاً مرجع الدلالة وينبوع المعنى. به يجتهد الفكر وفيه يرتحل العقل.

ولهذا كان التأويل «الطريق الملكي» الذي انتهجه العقل العربي في طلب الحق، كما ذهبنا إلى ذلك، بل إنه في النهاية طريق كل عقل في تعامله مع النص وفي قراءته لتاريخه. وبالتأويل يسبر المؤوِّل بعداً مجهولاً في النص، ويكتشف دلالات ما اكتشفت من قبل، ويقرأ في الأصل ما لم يقرأه سلفه، فيعقل ما لم يعقل ويولّد المعنى من حيث يُظن اللامعنى، ويستنبط المجهول من المعلوم. وما العلم إلا ذلك، أي أن يعلم الإنسان ما لم يعلمه. إذ العلم بالمعلوم ليس علماً بل تعليم. وهكذا، ليس التأويلُ العلمَ بما هو معلوم سلفاً ومسبقاً، بل هو العلم بما لم يعلمه الإنسان. إنه استنباط من المعلوم وانبجاس في صميم الأصل، انبجاس يسمح بتجدد الدلالة. وإذ ذاك يقف الإنسان في نفسه على حقائق لم يسبق له أن وقف عليها، ويشعر بضرورة تعريف الأشياء من جديد، ويصير ذهنه إمكاناً عقلياً مفتوحاً.

وعلى هذا النحو ينبغي قراءَة الأصول ومساءلتها. وعلى هذا النحو أيضاً يمكن النظر في كل أثر فكري. وتبعاً لذلك يمكن القول أن النصوص التي نشأت حول النص الأصلي لا تستنفد حقيقة الأصل. وإنما هي قراءات وتأولات أي أنها تقبل التأويل، فضلاً عن إعادة النظر. وهكذا، فإن الأصول تحتاج دوماً إلى أن تُكتشف من جديد.

ولا شك أن إعادة اكتشافها هي في الوقت نفسه إعادة اكتشاف للذات وإعادة بناء للفكر ونهوض للوعي من سباته. فالإنسان إذ يعود إلى النص، فلكي يسأله عن حقيقته (حقيقة المؤوِّل) ويبحث فيه عن معناه. ولذلك فهو عندما يقرأ الأصل يكتشف فيه نفسه ويرى إلى ذاته ولا يجني إلا ثمرة فكره وعقله. فالنص هو حقاً مرآة. وليس الأمر من قبيل تحصيل الحاصل. فالمؤوِّل إذ يعود إلى الأصل ليقرأه، إنما يعود إليه من خلال تجاربه، ويرجع عليه حاملاً ما حصّله وعقله. وكلما اغتنت تجارب الإنسان وازدادت خبراته

واتسعت معارفه ولطف نظره، وجد في النص معاني جديدة وأقبل عليه بفهم جديد. ولذلك لا تتطابق قراءاة للنص مع الأخرى، حتى لدى القارىء الواحد. إذ كل قراءَة تحمل أثر الذات. والحق هو ذات. ولا يقصد بذلك أن المؤوِّل يمكن أن يرى في النص كل شيء وأن المعرفة تطابق خالص بين الفكر ونفسه. وإلا صار الحكم اعتباطاً، وتحولت المعرفة إلى خطاب أجوف. فللنص حقيقته وقسطه من الوجود. وإنما المقصود أن المؤوِّل الحق لا بد أن يقف على مسافة من النص، الذي هو موضوع التأمل أو التأول، تتيح له مساءلته والتحاور معه. ذلك أن المعرفة إنما تفترض قيام ضرب من «اللامساواة» حسب المصطلح الهيغلي، بحيث يخرج الشيء من نفسه وينشق الوعي على ذاته، فلا يرجع إليها إلا بعد مجاوزتها ولا يتطابق معها إلا بعد أن يصير شيئاً آخر، أي بعد مغايرته لنفسه. وعندها يصير العقل ذاتاً وموضوعاً في آن. وهذه المغايرة أو الوساطة بين الذات والموضوع، والتي هي في النهاية وساطة بين العقل وذاته، تتجلى على نحو خاص في مجال النظر الفلسفي الذي هو في الحقيقة نظر العقل في ذاته. وتتجلى في قراءَة التراث، وذلك بقدر ما يمثل التراث جزءاً من حقيقة المؤوِّل ووجهاً له. ففي تأول التراث إنما يتناول المؤوِّل نفسه في الحقيقة، فيصبح المؤوِّل والمؤوَّل واحداً. وإذا كانت المعرفة تفترض المجاوزة والمغايرة، مغايرة الذات لذاتها، فلا محيص لمن ينظر في التراث من أن يقف على مسافة من موضوعه، أي من ذاته ووعيه، وهذه المسافة تملؤها زمانية الكائن الإنساني، بما يعنيه ذلك من الانشقاق والمجاوزة والقلق والمغايرة. ذلك أن المؤوِّل إنما يباشر النص ويتقصى معناه عبر الأحوال التي يشهدها والأطوار التي يمر بها والمقامات التي يبلغها. فهو يعود إلى الأصل بعد أن يكون قد انفصل عنه انفصالاً ما، ويرتد على التراث بعد أن يكون قد غايره مغايرة ما. وبذلك يجدد فهمه له ويجدد الفهم نفسه. فالتأويل هو فن الفهم بل «فهم الفهم» كما يذهب إلى ذلك أرباب التأويل من المعاصرين وبالأخص غادامير[1]. وفي ذلك ما يدعم وجهة نظرنا، من حيث أننا ذهبنا غالباً إلى القول بأن التأويل إنما هو إعادة تعريف الأشياء، ومن ضمنها إعادة تعريف الفكر والعقل والحقيقة والمنهج المؤدي إليها.

وهكذا، لا يمكن للثقافة أن تتجدد ما لم يقف العقل على مسافة من نفسه وما لم يتحصل له وعي مغاير بذاته. فيرتد على تراثه وتاريخه من خلال راهنيته بكل شروطها

(١) راجع عرض آراء هذا المفكر في مقالات الأستاذ مطاع صفدي المدرجة تحت عنوان «استراتيجية التسمية»، مجلة الفكر العربي المعاصر، وخاصة العدد المزدوج ٣٠ ـ ٣١ صيف ١٩٨٤ م.

وأبعادها، ويرجع إلى نفسه بعد صيرورته ومغايرته. وإذ ذاك تتم مساءلة الأصول وإعادة قراءتها على نحو يؤدي إلى إعادة اكتشافها وبنائها. ولا يعني ذلك أن عملية المغايرة تحصل في العقل بمعزل عن نظره في الأصل. ذلك لأن العقل إذ ينظر في الأصل ويقرأ النص، إنما يتأمل تراثه وتاريخه. ومغايرته لنفسه إنما تعني في الوقت نفسه إعادة اكتشاف للأصل وإعادة بناء للذات. فالتجديد هو حقاً إعادة بناء.

وليس مهماً في نظرنا أن يكون الأصل عقلياً أو نقلياً، أو بمعنى أدق نبوياً. فالتساؤل حول مصدر الأصل النبوي وكيفية انبثاقه لا يغير شيئاً من حقيقته كأصل، أي من حقيقة كونه شكل مرجع المَعقولية ومنبع الدلالة وأساس الثقافة. ثم إن العقل إذ يتساءل ويشكك ويبرهن وينقض ولا يعترف بسلطة أخرى عليه سوى موازينه ومعاييره، فإنه ينطلق من فرضيات تقوده في بحثه، ويبني على حدوس أصلية توجه فكره وترتب نظره. وربما ينبثق العقل عن إلهامات ويؤول إلى إشراقات تقربه من حقيقة النبوة. وبالمقابل إذا كان الأصل النبوي مثل بدءاً ومرجعاً أي نصاً وأمراً في الثقافة العربية، فإن هذا الأصل بما هو مرجع دلالي، أي بما هو منبع الدلالة، لم يلغ العقل ولم يكن ممكناً ولا حتى مشروعاً أن يلغيه ويعطّله. وإذا كان العقل العربي نهج نهجاً تأويلياً بالدرجة الأولى، فإن التأويل بما هو نَضْب للدلالة وخروج بها، وبما هو استنباط وغوص على الباطن، هو بمثابة إمكان عقلي لا ينضب. وقد كانت مناهج التأويل والتفسير إنجازات فكرية هائلة. وإلا كيف نفسر تلك المغامرة العقلية الكبرى التي انطوت عليها الحضارة العربية والإسلامية؟ وكيف نفسر ما شهدته اللغة العربية من ازدهار فكري وتطور علمي؟ فما النص والأثر والخبر إلا بدايات للعقل وملهمات للفكر وأطر للفهم. ولولا ذلك الالهام لما كان يمكن لبعض العلم أن ينشأ ولبعضه الآخر أن يتطور. فالعقل محتاج إلى محرك لكي ينطلق ويزدهر. ولا يعني ذلك أن الإنسان يكف عن النظر أو إعمال العقل. فلا أحد يعرى من عقله. وحتى في فترات الركود والانحطاط، إنما يستخدم الإنسان عقله وفكره. ولكن المراد قوله أن تفتّح العقل محتاج إلى بدء أو ملهم أصلي. وبالفعل، فقد مثل الوحيُ بدءاً وملهماً للعقل العربي. فكان أن رجع إلى علوم الأوائل، فبنى عليها وطورها وابتدع علوماً جديدة، وهي العلوم التي سعى عبرها إلى عقلنة الوحي وفلسفة الشريعة وتقنين النص نحواً وبلاغة وتفسيراً وفقهاً وكلاماً. وإذا كانت النصوص الموضوعة قيوداً على العقل وحدوداً له، فلكل عقل قيوده، ولكل فكر مسلماته ومصادراته. وما عمل العقل في النهاية سوى التحرر من قيوده. وإذا كان العقل العربي تقيد بالنص، فإنه كان يرتد عليه وينظر فيه، يتدبر أقاويله ويتأمل معانيه ويقلّب

دلالاته، فيجتهد ما أمكنه الاجتهاد ويتأول ما شاء له أن يتأول. ولقد كان اختلاف الاجتهادات وتباين التأويلات دليلاً على تنوع الدلالة وثراء المعاني، أي علامة على حيوية الثقافة وازدهارها. فالتأويل يفترض تعدد الدلالة وينشأ من الاختلاف والفوارق. وفي الواقع، إن بدايات التأول للوحي ترافقت مع الاختلافات حول الأصول. وهذه الاختلافات هي التي أسهمت في توليد المعاني وفي التعامل مع النص بوصفه مصدراً للدلالة ومنبعاً للمعنى. وهكذا، فإن التأويل يعني أن الحقيقة لم تقل مرة واحدة، وأن كل تأويل هو إعادة تأول. أو يعني، كما في الحالة الإسلامية، أن الوحي لا يمكن القول فيه مرة واحدة.

وفي مطلق الأحوال، فإن التأويل ينبني على الفرق والتعدد ويفترض الاتساع في اللفظ وفيض المعنى. لذلك، من غير الممكن أن تكون الحقيقة أحادية الجانب، أو يكون التأويل نهائياً.

فالنص لا يتوقف عن كونه محلاً لتوليد المعاني واستنباط الدلالات. ولا مجال لأحد أن يقبض على حقيقته. ومآل ذلك أن الأصول والمراجع لا يستنفدها تفسير واحد أو شامل، ولا يمكن حصر معرفتها من طريق واحد بعينه، أو تقييد النظر إليها على مذهب مخصوص أو في اتجاه معين. فالنصوص التي هي موئل الفكر الحق يصعب إفراغها في نسق منطقي صارم أو ضبط معانيها وحصر دلالاتها.

التأويل والحقيقة

من هنا تستبعد القراءة التأويلية التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار والنصوص، وللعلماء والمؤلفين، إلى عقلي ونقلي، أو أصيل ودخيل، أو أصالة وحداثة، أو مثالي ومادي، أو ذاتي وموضوعي، أو علمي وغير علمي، أو رجعي وتقدمي... ليس لأن هذه الثنائيات لا حقيقة لها ولا تعبر البتة عن واقع الفكر، بل لأن هذه القراءة تتعدى تلك التصنيفات، إذ هي تتأملها، بل تتأولها وتعيد بذلك تعريف المصطلحات والمفاهيم.

وبالفعل، فإن تأمل ثنائية العقل والنقل يقود إلى استكشاف معقولية النقل ولا معقولية العقل. إذ لا وجود لعقل خالص، كما لا وجود لنقل خالص. بل ثمة أنماط مختلفة من المعقولية. وكل نمط يمثل نسقاً من أنساق العقل ومنحىً من مناحي الفكر. وإذا كان الفكر العربي والإسلامي انطلق من أصل نبوي، فإن لهذا الأصل معقوليته الخاصة، وهو ما ينبغي البحث عنه واستكشافه، كما أن الأصل العقلي يبطن بالمقابل لا معقولية ما، بدليل أن الفكر الفلسفي لم يتوقف، منذ أفلاطون عن الكشف عن أوهامه وخرافاته. وهكذا، فإن الفكر

العربي كان يبحث عن نفسه من خلال الوحي وفيما وراء الأثر والخبر، فيرتحل داخل النص يتساءل ويبحث، ويغور وينقّب، ويستنبط ويكتشف، فيعقل ما لم يُعقل ويعيد تعريف ما قد عُرِّف، وخاصة أن النص آيات بينات. والبيان أشد الكلام احتمالاً لضروب التفاسير وأصناف التأويل. والآيات علامات فائضة، أي إشارات ورموز وعوالم دلالية فسيحة. ومن هنا ذهبنا إلى القول: إن العقل البرهاني «استعاد نفسه» من خلال طرق التفسير ومناهج التأويل، وتجلى في السعي إلى تقنين البيان والعلم به. فالبيان، بما هو اتساع المعنى وثراء الدلالة، يشكل بالنسبة للفكر مجالاً خصباً وأفقاً رحباً للتأمل، ويفتح أمام العقل أبواباً تتيح له ممارسة لعبة الاستدلال وطلب البرهنة على الأمور. فإذا كان الدليل هو ثبوت المعنى ولزوم الدلالة، فإنه لا دليل ولا برهان من دون دلالة.

وكما أن الدليل طريق لإثبات الدلالة، فالدلالة هي منطلق الدليل. وبمعنى آخر، ما من استدلال إلا وينطوي على تأول، وخاصة في مجال قراءة النصوص وتحليلها. لأن كل استدلال ينبني على فهم معين للألفاظ والمصطلحات، وكل برهان إنما هو اقتناص معنى من بين معانٍ كثيرة، وكل دليل هو التقاط لوجه من أوجه الدلالة. وليس التأويل شيئاً غير ذلك. وبهذا يتوسط التأويل بين البيان والبرهان.

ولما كان الصوفية هم الذين اختصوا بالتأول والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإن العرفان الصوفي يمثل في نظرنا المنهج التأويلي بامتياز. فمع العرفان، بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال، والوحي والنظر... وبه يتصالح الرمزي والواقعي، ويطل الظاهر على الباطن، ويظهر الحق في الحقائق. ولذا، فإنا نرى أن العرفان (على حسب ما نجده عند ابن عربي على نحو خاص) ليس «استقالة العقل» كما قد يُظن. وإنما هو في الحقيقة تأملات الفكر و«فتوحات» العقل.

وهكذا لم يكن الوحي مانعاً للعقل أن يعقل، ولا وقف حائلاً دون أن يعلم الإنسان ما لا يعلمه. و﴿ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝ ﴾ حسبما أشارت الآية الكريمة. فالمسألة ليست إذن مسألة عقل أو نقل، بل مسألة كيف ننظر إلى الأصل وننهج في فهمه. ذلك أنه لا يعرى أحد في النهاية من استخدام نظره وإعمال عقله. وحتى الذين يزعمون أن المعرفة هي بالنص لا بالرأي، إنما يصدرون في ذلك عن نظر، أي هم متأولون. فالاختلاف يقوم بين أصناف من التفاسير والاجتهادات. وقد وجد نقليون بالمعنى الاصطلاحي للكلمة كانوا علماء أفذاذاً، فوقفوا بعقولهم على حقائق مدهشة واستنبطوا معاني جليلة. وقد يوجد عقليون بالمعنى

الاصطلاحي، أيضاً، أكثر تشبثاً بالنص وتمسكاً بالتقليد من أهل النقل أنفسهم.

لذا، فإننا نميل إلى أن التعارض إنما هو في النهاية تعارض بين ضربين من العقول: عقل مغلق وعقل منفتح. والعقل الأول يميل إلى تقييد النص وضبط معناه وحصر الطريق إليه من جهة واحدة. ومآل هذا العقل الاستبداد بالرأي والتعصب والعماء. أما العقل الثاني فإنه يرى بأن الطريق إلى النص ليس واحداً بل كثير. إذ لا مجال لحصر دلالاته وضبط معانيه. وأصحاب هذا العقل يرون أن الحقيقة واحدة ولكن وسائل التعبير عنها كثيرة والطرق المفضية إليها متعددة. بل يرون أن الحق واحد والحقائق كثيرة. والحقيقة لا تساوق الحق دوماً وأبداً، لأنها وجه له. لذلك يميل هؤلاء إلى الانفتاح والمغايرة، يستوعبون الجديد وينفتحون على الغير.

وعليه لا مجال للتمايز القاطع بين الأنا والغير في مجال الفكر الحق. فالآخر هو «مرآة» الأنا كما نؤكد في تضاعيف أقوالنا. والمغايرة أداة للتعارف، أي طريق لمعرفة الذات والغير معاً. ذلك أن الإنسان إذ يرى إلى نفسه عبر غيره، يرى فيها ما لم يكن يراه من قبل، كما يرى في هذا الغير ما لا يراه أهله فيه.

فالفكر هو حقاً مجاوزة، بما تعنيه المجاوزة من النفي والانفصال والتوسط. والمفكر الحق هو الذي يرتد على نفسه بعد أن يتوسط بينه وبينها وجود الآخر وتغير الأزمنة وتبدل الأمكنة. وهو الذي يعود إلى بناء نفسه في ضوء التجارب التي يحصّلها. ولا شك أن من يطلع على ثقافات الغير ليس كمن لا يطلع عليها. ذلك أن من يحصل علوماً جديدة ويقف على حقائق مختلفة ويحتكّ بذوات مغايرة ويلم بتجارب عديدة، إنما يبدل من نظرته إلى نفسه، فيرتد على تراثه ليقرأه من حيث لم يُقرأ وليفهمه على نحو جديد، فيغنيه ويعمّقه، كما يبدل في الوقت نفسه نظرته إلى غيره، فيرتد على فكر هذا الغير ليفهمه من جديد أيضاً، فيثريه ويضاعفه. وبذلك يجدد في ثقافته وفي الفكر عامة. ولهذا، فإننا نرى بأن استيعاب منجزات العقل الغربي والإطلاع على تجارب الأمم، إنما هو طريق بل شرط إلى تجديد عقلنا وتغيير نظرنا إلى الأشياء وتبديل وعينا بذواتنا. وكذلك فإن كل نظر في العقل العربي من حيث ماهيته وتكوينه ونهجه ومنحاه، لا بد وأن يسهم في إعادة التعريف بالعقل عامة. وإلاّ كان هذا النظر شرحاً وتعليماً أو تحصيل حاصل إن لم يكن ثرثرة.

وبالفعل، فإن العودة إلى نص عربي قديم لمساءلته من جديد وإعادة اكتشافه، قد تسهم في تعميق فهمنا لنصوص غربية حديثة أو معاصرة. وإن إعادة النظر في المشكلات

الفكرية التي عالجها مفكرون إسلاميون، قد تسهم في إلقاء أضواء كاشفة على كبريات المعضلات الفكرية بوجه عام. وبمعنى أكثر تحديداً، إن تأولاً حقيقياً في مجال الثقافة العربية، إذا ما أتيح له أن يتحقق، إنما يكون إنجازاً فكرياً عاماً. فالتأول الحق وقوف على حقائق جديدة وفهم جديد للعالم. ومن شواهد ذلك، وهو ما أوصلنا إليه تأملنا لبعض المسائل ونظرنا في بعض المجالات، أن العرفان الصوفي يطل على التحليل النفسي. فالعلمان يقومان على «مجاهدة» النفس ومعالجتها. ولذا، فإن قراءة ابن عربي قد تجلو ما غمض في كلام يونغ. فالعقول الفذة مرايا يجلو بعضها بعضاً. كذلك فإن النظر في مشكلة التنزيه والتشبيه وهي معضلة إسلامية في أساسها، تطل على مسألة العقل والوهم وإعادة ترتيب الصلة بينهما. وذلك بقدر ما يرتبط التنزيه بالعقل والتشبيه بالوهم. ومن الأمثلة كذلك أن استعادة التمييز بين الحق والحقيقة، كما نجده عند الفارابي وعند ابن عربي أيضاً، تدفعنا إلى إعادة النظر في مشكلة الحقيقة وإلى تأمل فكرة الوجود نفسها من جديد.

وهكذا فتجارب الأمم تثري الواحدة منها الأخرى. وروائع الفكر يفسر ويؤول بعضها بعضاً. والعلوم المختلفة تنفتح على بعضها البعض. بذلك تردم الهوة بين الأصيل والدخيل، والماضي والحاضر، والقديم الحديث. ومن هنا نعتبر أن أئمة الفكر يخترقون فواصل الجنس واللون والمعتقد، ونرى أن النصوص ليست وقفاً على أمة أو ملة أو طائفة، وإنما لها طابعها الإنساني الشامل، ولها إشعاعها خارج أطر الزمان والمكان. وبذلك تحتفظ الأفكار بقيمتها وراهنيتها، فتتزاوج فيها الأصالة والمعاصرة وتتفاعل الثقافات وتتمرأى الذوات على نحو متبادل. فالمعاصرة منتهى الأصالة والهوية نسبة إلى الآخر.

وما دام الكلام يؤوّل ولا تأويل نهائياً، فإنه لا مجال لتصنيف النصوص أو أهل الفكر بين مادي ومثالي. بل إن هذا التصنيف قابل لأن يؤول. ذلك أنه لا فكر مادياً في الحقيقة. إذ الفكر ينزع بطبيعته إلى الشمول ويستخلص العام والكلي. والعام مجرد والكلي مفارق. وبكلام آخر، إن الفكر يجرد وينّزه كما يصف ويشبّه. وفي كل تنزيه تعالٍ وضرب من قداسة، أي نزوع إلى التديّن. ولا يخلو فكر من هذه النزعة. وفي الواقع إن الفكر الحديث قدّس العقل بدلاً من الله. وبهذا فإنه ابتدع من حيث لم يحتسب آلهته وطوطماته.

لذا، نقول بأن المفكرين العظام هم أوسع وأرحب من أن نحصرهم في اتجاهات عقائدية أو مذهبية، أو أن نصنفهم بين إلهي ودهري أو بين مثالي ومادي. . وفي الحقيقة إن تصنيف الأفكار لا يمت إلى حقيقة الفكر. وإنما يعبر عن منزع أدلوجي أو سلطوي ويصدر

عن العقل المغلق. ومآله النفي والاستبعاد أياً كانت الاصطلحات المستخدمة في التصنيف: أكان ذلك بدعة وضلالة، أم تحريفاً وتصحيفاً، أم خطأ وبطلاناً.

من هنا أيضاً فإننا لا ننظر إلى تاريخ الأفكار والعقائد والمذاهب من منظور علمي محض، أي من منظور الخطأ والصواب. وإذا كان التحليل المعرفي (الابستمولوجي) يقول لنا بأن الحقيقة هي «تصحيح متواصل» للخطأ، فإن ذلك قد يصح على تاريخ الفكر العلمي ولا يصح بالمطلق على تاريخ الفكر بوجه عام، خاصةً الفكر الفلسفي والديني والأسطوري. ولا شك أن الأفكار والعقائد تعكس إلى حد ما النظم المعرفية والمعارف المشتركة السائدة في عصر من العصور، وهذه النظم تتغير من عصر إلى عصر، بل تُنقد وتُصحّح تحت وطأة التقدم العلمي. ولكن، بالرغم من ذلك، فإنه لا يمكن اختزال الآثار الفكرية والأصول العقلية أو النبوية إلى نظم معرفية جامدة أو إلى أنساق فكرية مغلقة. فالفكر الحق لا يستغرقه المنطق البحت وإن كان لكل فكر منطقه. ذلك أن الفكر يصدر عن رؤى وينطوي على تساؤلات ويبطن حقلاً للنظر والفحص. وكل رؤية أصلية تنطوي على فهم للوجود، وكل مساءلة حقة تطلب أساساً من أسس الكينونة، وكل حقل للنظر يسمح بالكشف عن وجه من أوجه الحقيقة. ولا شك أن الفكر ينطوي على قدر من الوهم. ولكن الوهم ليس خطأ خالصاً. فهو قوة من قوى النفس، وطريقة من طرق وجود الكائن البشري كما يقول هايدغر، بل هو السلطان الأعظم على العقل في النشأة الإنسانية كما يقول ابن عربي. فالوهم مادة العقل وشرطه، بل أفقه ولولا الوهم ما كان من معنى للعقل.

من هنا عدم جدوى المحاكمات العلمية في قراءة المعتقدات والأساطير. كما أنه لا جدوى للقياس النظري في تمثل أمور الغيب والماوراء. فالعقل في أمور الغيب برهان لا يقطع وسلاح مفلول، إن في مجال النفي أو الاثبات. ولا يعني ذلك التخلي عن المعقولية. وإنما يعني أن على العقل أن يدرك مغزى العقائد ودلالاتها.

فالخطابات لا تنحلّ إلى تصورات خالصة أو إلى مقولات صارمة، ولا تختزل إلى أدلة برهانية أو إلى قياسات علمية. بل هي علامات وإشارات. والعلامة تقع على الدوام بين التصور والتخيل، أو بين العقل والوهم، أو بين الشاهد والغائب. لذا، فهي تنطوي على التباس، فتشير إلى الحضور كما تحيل إلى الغياب، وتفصح عما هو كائن كما ترمز إلى ما يعتور الكينونة من النقص، بحيث تقوم دوماً هوة في صميم الدلالة، فلا تتطابق التصورات مع الواقع، ولا تقول الكلمات الأشياء. وآية ذلك أن الكلام يتكشّف دوماً عن صدوع

وتشققات، وتَبِيْنُ فيه فجوات هي التي تسمح بتجدد القول فيه وبإعادة القول في الأشياء ذاتها. وهكذا فمن طبيعة العلامة أنها تستعصي على الحصر والضبط، فتميل دوماً من دلالة إلى أخرى، بحيث لا ينفك المدلول نفسه عن التحول إلى دال. وبذلك تتحول الأشياء إلى رموز ويصبح الوجود عالماً دلالياً فسيحاً.

وهذا ما يسمح بإعادة تأمل الفصل بين الذات والموضوع. فإذا كانت الخطابات عوالم دلالية في نظر المؤوِّل، فإنه لا مجال للفصل بين الذاتي والموضوعي:

أولاً: لأن اللغة ليست مجرد أداة للمعرفة.

ثانياً: لأن الأشياء ليست مجرد مواضيع.

ثالثاً: لأن الفكر ليس منفصلاً تماماً عن مواضيعه.

فبالنسبة إلى القراءة التأويلية تقع اللغة في صميم عملية المعرفة، لأن اللغة هي في النهاية شكل من أشكال الوجود. وكل معرفة بهذا الوجود إنما تؤدي إلى إعادة فهمنا للغة نفسها. كذلك ليس الشيء موضوعاً جاهزاً. فالحق ليس معطى سلفاً لأن العقل ينظر إلى الأشياء عبر تاريخه وتراثه. وما تاريخه في النهاية سوى تاريخ علاقته بالأشياء، وهي تمر عبر اللغة. ولذلك فإن فحص الأشياء وتأملها إنما هو في النهاية ضرب من حوار الإنسان مع نفسه من خلال الألفاظ. ويصح هذا الفهم بشكل خاص في مجال تاريخ الفكر، أي في مجال تأمل النصوص وتأولها. حيث التفكير هو بحث في تاريخ الألفاظ. فالإنسان هو «كينونة لغوية». وإذا كان ديكارت قرن الوجود بالفكر، فإن الوجود يقترن في الوقت نفسه وبالدرجة نفسها باللغة[1]: أن يكون الإنسان موجوداً معناه أن ينطق ويتكلم، ويدل ويرمز، كما يفكر ويتأمل، ويستدل ويبرهن. بل معناه أنه لا يمكن أن يفكر ويتأمل إلا عبر اللغة. ولما كان التأويل هو التفكير باللغة وفي اللغة وحتى للغة، فإن كل تفكير يتسم بطابع تأويلي. وإذن أن يكون الإنسان، إنما يعني أن يتأول وجوده قدراً من التأول، إذ بالتأول يبحث عن المعنى وبه يخرج بالدلالة وعليها، ليدخل في جسده ويستعيد أهواءه ورغباته. فالإنسان يحيا ويرغب، ولكنه يرمز ويدل. فهو يحيا بالرمز وفي الرمز وللرمز. والوقوع في الرمز مدعاة للتأويل، حيث التأويل بحث لا يتوقف عن المعنى الضائع أبداً، ومحاولة لا تنقطع لردم الفجوة بين الرغبة والعلامة، أي لردم تلك الهوة السحيقة التي تمثلها كينونة

---

(١) راجع بصدد هذه المسألة: بول ريكور، صراع التأويلات، منشورات سوي، باريس، ١٩٦٩ م، ص ٢٥٧ وما بعدها.

الإنسان، الهوة بين الظاهر والباطن، والأول والآخر، والشاهد والغائب، والحقيقة والحق.

وهكذا، فالتأويل حوار في صميم الكينونة، حوار لا مجال فيه للفصل التام بين الذات والموضوع. ذلك لأن المؤوِّل إنما يقول رغباته ويستعيد أهواءه ويفكر في تاريخه ويسأل أصوله ويعقل لا معقوله ويفك رموزه ويقرأ علاماته ويفهم إشارته، إنه يفهم فهمه ويقول كينونته. فلا معنى إذن للحديث عن منهج ذاتي أو موضوعي في تناول التراث. وفي الحقيقة إن الموضوعية في التراث قد تفضي إلى جعل الفكر موضوعاً خالصاً للنص، وعندها يتحول الكلام إلى تكرار. كما أن الذاتية قد تفضي من جهتها إلى جعل الفكر ذاتاً خالصة، وعندها يتحول الكلام إلى خطاب لا ينتج إلا مقدماته. وفي الحالين يتجلى العجز عن توليد المعنى وتجديد الدلالة.

وهذا ما يسعى إلى تجنبه المنهج التأويلي. فالتأويل لا يعني وجود ذات تجهد للتطابق مع موضوعها، بل هو استنطاق الأشياء عن دلالاتها عبر اللغة. ذلك أن الكلام ينطوي على فجوة تجعل من الصعب استنفاد القول فيه. بحيث يكون دوماً ثمة مجال للبدء من جديد أي لاستئناف القول، إذن لإعادة التأول. وبتعبير آخر ليس التأويل إيجاد معنى لشيء لم يكن له معنى، ولا هو نصب دلالة لموضوع يبحث عن دلالته. وإنما هو إحالة من دلالة إلى أخرى وإعادة تأول معنى سابق. وتأول المعنى مجدداً لا معنى له سوى أنه تجديد الفهم نفسه. لذا، ليس التأويل مجرد تقنية للبحث أو أداة للمعرفة أو طريق إلى الحقيقة. وإنما هو مجال للفهم يتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء. فالمنهج ليس طريقاً إلى الحقيقة وحسب، ولكنه أيضاً سبيل إلى تجديد فهمنا للحقيقة ذاتها. وبذلك تتضاعف دلالة الوجود ويتسع معنى الحق.

علي حرب

بيروت/ تشرين الثاني ١٩٨٤ م

الحقيقة والمجاز[1]

تعريف الإنسان بأنه «حيوان ناطق» معناه في الحقيقة ان الإنسان كينونة لغوية. فاللغة هي «مسكن الوجود» كما قال هيدغر. إنها مجال الافصاح والإبانة عن أوجه الكائن والمكان الذي ينبني فيه الفكر. والقول بأن اللغة مسكن الوجود ينبغي أن لا يفهم منه ان اللغة هي مجرد صورة عن الواقع أو أداة لنقل المعنى، أو انها مجرد أسماء تقول مسمّيات. لا شك ان العقل الألسني، النحوي أو البلاغي، ينحو دوما إلى تقنين اللغة وموضعتها، فينظر إليها بوصفها بنية ونظاماً أو بوصفها مواضعات وترميزات، أي بوصفها علامات تُشير إلى موضوعات ورموزاً تدل على أشياء. ولكن موضعة اللغة وقولبتها يجعلان منها ظاهرة مضافة على الوجود، وبذلك تفقد اللغة طاقتهاعلى الخلق والابداع وتسلب من الألفاظ قدرتها على الاشعاع والنفاذ. فاللغة، بما هي نطق الكينونة، انفتاح على الكائن وامكان للوجود، امكان يبني الحقيقة بقدر ما يكشف عنها، ويصنع الإنسان بقدر ما ينطق به. واللغة الخالقة أو المبدعة هي في النهاية مجاز، أي اجتياز وعبور وهجرة وارتحال، وذلك بقدر ما الكينونة هي قلق ومغايرة أو تعارض وانفصام. لذا حريّ القول إن الكينونة هي في جوهرها رحلة لغوية. فباللغة يرتحل الإنسان على الدوام من العجمة إلى الفصاحة، ومن المألوف إلى الجمالي، ومن الثرثرة إلى الابداع، باختصار من الطبيعة إلى الثقافة. فالإنسان هو مجاز إذا صحّ التعبير: مجاز من الواقعي إلى الرمزي ومن الشاهد إلى الغائب ومن الدال إلى المدلول. إنه ارتحال بين الدلالات، ارتحال مبعثه احساس الكائن بالنقص والغياب، ومرجعه عجز الكلمات عن قول الأشياء والذوات. ومجازية النص بقدر ما تعبر عن استلاب الكينونة، تحاول استرداد الهوية الضائعة. ولعل هذه الميزة أكثر ما تتوفر في الخطاب العربي. وهكذا، فمن «طوق الحمامة» إلى «فصوص الحكم»، ومن رواية العشق إلى رواية الوحي، ومن خطاب الحلم إلى خطاب العقل، ثمة رحلة لغوية يجتازها الذهن عبر

---

(١) مقالة نُشرت في مجلة دراسات عربية العدد ٦ نيسان ١٩٨٣ م.

الكنايات والاستعارات والرموز. وكأننا لا نلتصق بأجسادنا إلاّ بعد ان نعبر عليها، ولا نتحدث عن أنفسنا، إلاّ بأن نكنّي عنها، ولا ندرك هويتنا إلا بالوجه الذي نستعيره لها. فالمجاز هو الفاصل بيننا وبين أنفسنا وهو الطريق إلى حقيقتنا والفسحة التي تتقوم بها كينونتنا.

وفي معتقدي إن هذه اللغة التي نتكلم والتي هي لغة مجاز بامتياز، هي مفتاح ذواتنا على الحقيقة وسبب عظمتنا ومأساتنا. فبها نجتمع ونتفرق، وننهض ونسقط، ونبدع ونخبو، ونتوسع ونكفىء.. إنها هويتنا على الحقيقة. قد تكون العروبة معتقداً أو دعوة أو جنساً، وقد ينظر إليها بوصفها مصالح وآمالاً مشتركة أو بوصفها وحدة هدف ومصير. ولكنها لغة في المحل الأول. ولئن كان الإنسان عامة هو كينونة لغوية، فإن لغتنا هي أخصّ ما في كينونتنا. فيها نتعرّف إلى ذواتنا ونتمايز عن غيرنا، وبها تتشكل ذاكرتنا، وإليها نهرب من أمكنتنا، ومن خلالها تتجلى طريقة تفكيرنا ونمط معقوليتنا. باختصار، بواسطتها انبجس أهم وأخطر الأحداث التي صنعت حياتنا ووسمت تاريخنا: بها نزل الوحي الذي شكل الملهم الأساسي لفكرنا والموجه الأعظم لسعينا.

وإذا كان الوحي بما هو صدور عن الغيب، قد خلع شيئاً من قداسته على اللغة العربية وساهم في ترسيخها وتعزيزها، وجعل بالتالي من الصعب إن لم نقل من المستحيل أن تتعرض لما تعرضت له بعض الألسن من التبدّل أو الاهمال أو الانقراض، إذا كان ذلك صحيحاً، فانه لما أجمع عليه الإسلاميون تقريباً أن هذه اللغة أعطت دليلاً على صحة النبوءة وقدمت حجة على أحقية الوحي. فلقد اكتسب النص القرآني مصداقيته بالنسبة إلى الجاهليين من كونه «معجزة» البلاغة العربية، من كونه جاء ﴿ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] وكتب ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾ ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، ولأن آياته اعتبرت مما تعجز العرب عن مجاراته فصاحة وبياناً: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾ ﴾ [الإسراء: ٨٨].

والتسليم بهذه الميزة البلاغية للنص الموحى به، انما هو توكيد على المقام الرفيع الذي كانت تحتله الفصاحة عند عرب الجاهلية، وعلى ما كان للقول من تأثير بالغ في صوغ حياتهم. انه دليل على خصوصية اللغة في سيرورة العرب وعلى انها العلامة المميزة لثقافتهم ومعجزتهم الحقيقية.

فالاعجاز هو حقاً بلاغي ولغوي، قبل أن يكون معرفياً. إنه لا يقوم على الإخبار عن الماضي أو الإنباء عن المستقبل، ولا يتقوّم بما ينطوي عليه النص من أحكام وقواعد. وبمعنى آخر لا يمكن تعريف الاعجاز بالاستناد إلى المضامين الفكرية التي يُعتقد بأن النص عناها أو قصدها. وإنما هو يمتّ بصلة إلى ما كان يعتبره العربي مجاله المميز وميدانه الأرحب وسلاحه الأمضى. فإذا كان الجاهلي يسحره البيان وتفتنه هذه اللغة التي تصنعه ويصنعها، فلا بدّ أن يكون الاعجاز هو هذا الشيء الذي يسحره ويفتنه، والذي يشعر معه ذلك بأنه يعجز عن الاتيان بمثله: انه الاعجاز اللغوي والجمالي.

ولكن هل يعني ذلك ان الاعجاز هو مجرد «نظم» أو شكل لغوي صرف؟ انه لمن غير المعقول أن نذهب هذا المذهب، وإلا فقد الاعجاز كل مضمون دلالي له. فالخطاب الإلهي ينطوي فعلاً على معتقد وشريعة، ويتضمن منهاج حياة، ويصدر عن رؤيا شاملة للكائنات والأشياء، ويعيّن مقاصد وغايات للسلوك. ولكن المراد تبيانه هنا، انه لا سبيل إلى الفصل، في نص الوحي، بين النظم والمعنى، بين المعرفي والبياني، بين الأسلوب والرؤيا، وبكلام أحدث بين الدال والمدلول. فالقرآن لا يستخدم لغة مباشرة أو غفلا، ولا هو يقرر الأمور بطريقة استدلالية أو برهانية، وانما هو خطاب قوامه «المجاز»[1] في الأغلب، و«المجاز أبدا أبلغ من الحقيقة» كما يؤكد الجرجاني[2] ومعه كل البلاغيين العرب.

ولكن ما حقيقة البلاغة، وما سرها؟ هل هي مجرد شكل أو صياغة لمضمون؟ هل هي محض أسلوب؟ هل هي زينة وتزويق؟ ربما تكون البلاغة قد فهمت كذلك. ولكن فهمها على هذا النحو يُفقِد الاعجاز كل طاقته الرؤيوية وأبعاده الروحية وثراءه الدلالي. من هنا لم يعد بمقدورنا ان نفهم البلاغة على أنها حلية للمعنى أو تنميق في الأسلوب. فليس البيان أمراً زائداً على المعنى. وإنما هو طريقة في القول، تبدل في المعنى وتغير في دلالته، طريقة يتم بواسطتها اجتراح المعنى ذاته. وإذا كان المجاز هو أداة البلاغة وآلة البيان، فان المجاز هو فعلا اجتياز دلالي، اجتياز من الشاهد إلى الغائب، ومن الواقعي إلى الرمزي،

---

(١) إننا نستخدم هنا لفظ مجاز بالمعنى الأوسع لكي يشمل كل ضروب التمثيل والاستعارة والكناية.
(٢) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، دار المعرفة، ١٩٨١ م، ص ٥٥.

ومن الدال إلى المدلول، انه ارتحال في عالم الدلالات والمعاني. وما قاله علماء البلاغة والنقاد القدامى ممن نظروا في اعجاز القرآن، عن «تجاوز» الدلالة وانتقالها وعن «وجوه المعاني» وعن «اتساع» اللغة، انما يشكل استباقاً لما سيذهب اليه علماء الألسنية والنقد المعاصرون من ان اللغة هي بنية مولدة للمعاني ومن ان المعنى هو نشاط لغوي. وبالفعل، ليست البلاغة صناعة لغوية صرفة، بل هي العلم بالمعاني كما فهمها عبد القاهر الجرجاني. وإذا كان الجاحظ قال قوله المشهور: ان المعاني ملقاة على الطريق ويعرفها كل الناس وان المهم هو صياغتها وسبكها، فإنه ينبغي ان لا تؤخذ عبارته على حرفيتها أو أن تؤول بشكل يفهم منه ان الأدب هو صناعة لغوية صرفة وان الصياغة تتناول معاني جاهزة. فبامكاننا ان نقرأ هذه العبارة على نحو نفهم منه أن الصياغة ليست شيئاً لاحقاً على المعنى وان المعنى ليس شيئاً آخر سوى طريقة نظم الألفاظ وترتيبها. وبتعبير أدق، وراء النظم تتكشف أبعاد وتنفتح آفاق وتكمن رؤى وايحاءات. ان تأكيد الجاحظ على ان الأدب يرجع إلى الأسلوب يذكرنا فعلا بقول الشاعر مالارميه: ان الشعر يصنع من كلمات لا من أفكار، كما لاحظ ذلك ناقد عربي معاصر[1]. غير أن الكلمات لا تعني هنا أننا أزاء لعبة لغوية خالصة. لربما أوّل علماء البلاغة أو النقد عبارة الجاحظ على أساس أن المبنى منفصل عن المعنى. غير ان هذا الفصل يضعنا أمام أشكال لا يمكن حله، إذ هو يجرد الأعجوبة اللغوية من كل مقوماتها، ويحيل كل تلك الخصوصية البيانية وذلك الإرث البياني إلى فقر دلالي.

وبناء عليه ليس الأسلوب مجرد تقنية، بل هو «رؤيا» كما يقول بروست[2]. والرؤيا اشراق وايحاء، أو حدس وانكشاف. انها فيض المعاني وانسياب الدلالات. لذا فالكلمات تصنع الأدب حقاً، والأساليب الكبيرة تجترح المعاني العظيمة.

وإذا كان للبيان سحره وللبلاغة أسرارها، فإن ذلك كامن في طريقة استيلاد المعاني من الألفاظ وفي طريقة شحن الألفاظ بالدلالات. فاللغة الأدبية تختزن طاقة هائلة على الايحاء لا تتوفر في الكلام المألوف. لأنه في هذا الكلام تكون اللغة مجرد أداة اتصال وعلامة صرفة على الشيء، بينما تتحول اللغة مع الآلة البيانية إلى مجمع دلالات، إلى عالم مليء بالرموز، إلى إضاءات كاشفة. وهذا المنحى في النظر، الذي هو منحى المحدثين،

---

(١) د. مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الاندلس، ١٩٨١ م، ص ٣٨.

(٢) راجع مقالة فؤاد أبو منصور، بروست وايقاع الزمن، مجلة الفكر العربي المعاصر، الاعداد ٢٠ ـ ٢١ ـ ٢٢، ١٩٨٢ م.

ليس جديداً بالكلية، بل يمكن ان نعثر فيه على إعادة قراءة للقديم نفسه. فلقد أدرك علماء البلاغة وعشاقها على السواء، ان البلاغة هي «جمع» المعاني الكثيرة باليسير من اللفظ: البلاغة «تعطيك الكثير من المعاني باليسير من اللفظ» (الجرجاني)[١]، وافصح الكلام هو «أوجزه وأكثره رموزا واجمعه للمعاني الكثيرة والأحرف اليسيرة» (الماوردي)[٢]. هذه العبارات، هل تعني شيئاً آخر سوى ان اللفظ هو مخزون دلالي، وان الأسلوب هو في النهاية فعل دلالي بقدر ما هو فعل لغوي؟ أي انه خالق للمعاني.

ولكن ما الذي يحيل اللفظة من محض علامة إلى فسحة خالقة؟ وما الذي يكسب النص الأدبي قدرته على الإيحاء؟ إنه «المجاز». فالنص البلاغي لا يقول الأشياء بحرفيتها أو بشكلها الساذج والغُفْل، ولا يقرر الأمور بطريقة مباشرة أو بلغة المعادلات، بل هو يلجأ دوماً إلى الكناية والاستعارة ويتوسل التلويح دون التصريح، والتعريض دون الافصاح، والايهام دون الايضاح. وهذه الطاقة على الايحاء التي يمتلكها المجاز هي التي تشكل الفسحة التي تتقوم بها اللغة الشعرية والأدبية عامة. فالمجاز يقيم فجوة بين الكلمات والأشياء ويمنع تطابق الدال والمدلول. وبذلك نجد أنفسنا أمام إحالة دائمة من دال إلى مدلول ومن مدلول إلى آخر، فيتحول الكلام إلى استعارات لا تتوقف. وبالاستعارة يتجدد القول وينبجس المعنى. وبالفعل، بالاستعارة تتحول الكلمات إلى رموز ولكن لأشياء أخرى ضائعة، وبالكناية تشرق المخيلة فيتحدث الحلم وتنطق الرغبات. وبالمجاز تُدرك تلاوين الأشياء والكائنات أي ما تشابه منها وما تباين. باختصار، ان العلائق المجازية للغة تقتضي «عودة المعنى» بشكل دائم كما يقول رولان بارت[٣]. غير ان كل عودة هي استعادة. والاستعادة هي اختلاف بقدر ما هي تشابه. لذا، فالمعنى إذ يستعاد لا يتكرر وإنما يعاد اكتشافه ويتأول من جديد. ولذا كل لفظ يتحول بواسطة المجاز إلى تاريخ من التفسير وإلى طبقات متراكمة من التأويلات، ويخلق بالتالي عالما من الايحاءات لا نهاية له. وإلاّ فما هو السرّ في هذا الافتتان الذي تحدثه اللغة المجازية في النفس وفي العقل، ان لم تسمح للإنسان باستعادة جسده وأشيائه، أو تساعده على الغوص في ذاكرته الحميمة والتوغل في ذاته الدفينة؟ وبالفعل، ما السر في ذلك السحر الذي يتركه البيان ان لم يكن العبور بالإنسان

---

(١) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار المسيرة، بيروت، ١٩٧٩ م، ص ٤١.

(٢) أخذت هذه العبارة من أحد فصول «الاحكام السلطانية» الذي اثبته الباحث المغربي سعيد بن سعيد في دراسة له عن الماوردي: دولة الخلافة، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء ص ١٧٣.

(٣) راجع، مجلة الفكر العربي، عدد ٣٥، السنة الرابعة، ١٩٨٢ م، حوار عن الأدب.

نحو وطنه الأصلي وفردوسه المفقود وعالمه الروحي[1]؟ وهذا العبور هو في النهاية رحلة لغوية. فاللغة هي فعلاً مجاز لا حقيقة. والإنسان هذا الحيوان الناطق خالق الرموز، يرتحل باستمرار في عالم الكلمات. والارتحال لا يعني دوماً خلق رموز جديدة أو تسمية أشياء لم تُسمّ بعد. وانما يعني القدرة على فض أسرار اللغة، واكتشاف كل أبعاد التسميات، وتعميق مدلولات الألفاظ، والعبور إلى حقول دلالية جديدة، أي القدرة على توسيع النص لسبر امكانات لم تسبر بَعدُ. إنه العثور على المعنى حيث يظن اللامعنى، وتأويل ما قد أوّل، والنفاذ إلى ما لم يُقل. ولا جدوى، برأيي من الحديث عن معجزة بيانية بعيداً عن هذا الفهم، أي عن الوجوه الكثيرة للكلام وعن الاحتمالات المتعددة للمعاني، وعما يسمى فسحة القول واتساع النص. ويكمن الإعجاز في نص الوحي، في كونه يملك من ثراء المعنى وغنى الدلالة وكثرة الرمز وقوة الايحاء، ما يجعله فسحة متجددة ومصدر اشراق وانبجاس وأصل التشابه والتباين، أي ما يجعله امكاناً لا ينضب على التفسير والتأويل.

اللوغوس والنص

وفي قناعتي انه من هذا المنطلق ينبغي النظر إلى سيرورة العرب التاريخية، أي النظر إلى الاعجاز القرآني بوصفه دلالياً، وإلى اللغة بوصفها المؤسسة التي انتظمت داخلها نشاطات العقل العربي، بوصفها «الاعجوبة» التي أطل من خلالها العرب على العالم. وهذا النظر هو المفضي حقاً إلى الوقوف على نمط تفكير القوم وطريقة اجتماعهم وطبائع سياساتهم. وإذا كانت الحضارة الغربية قد انطلقت مما سمي «الاعجوبة اليونانية» التي قفزت بالفكر من المستوى الخرافي إلى المستوى العقلي، فان الاعجوبة اللغوية هي التي صنعت الحضارة العربية والإسلامية. ولو عمدنا إلى المقارنة هنا على سبيل الايضاح، لأمكننا القول بأننا إزاء نمطين ثقافيين مختلفين، كل واحد منهما يمثل نسقاً من أنساق العقل: اللوغوس[2] مقابل النص، والبرهان مقابل البيان، والاستدلال مقابل الوحي. ولا شك ان لكل نسق منطقه الخاص، وذلك على الرغم من التأثيرات التي يتلقاها والتحولات التي تطرأ عليه، وعلى الرغم من المرونة التي يبديها إزاء الأنماط الثقافية الأخرى وانفتاحها عليه.

---

(١) بروست وايقاع الزمن، المصدر السابق، ص ٧١.

(٢) اللوغوس يقصد به هنا العقل الخالص، العقل الذي لا يمنعه مانع من البحث والتساؤل وطلب البرهنة على الأمور. انه العقل البرهاني بامتياز.

ففي اللوغوس الألفاظ هي تصورات ومقولات. والعبارات قضايا ومقولات. والكلام قياس واستدلال. بينما الألفاظ في النص هي صور واستعارات. والعبارات رؤى وإشارات. والكلام حقول دلالات. في اللوغوس كل كلام هو نظام متسق ومعنى صريح ودلالة متطابقة. بينما كلام النص رموز موحية ومعان فائضة ودلالة متعددة. وفي اللوغوس المعرفة بحث ونظر، افتراض وبرهنة، تساؤل وتشكيك. وفي النص المعرفة حدس واشراق وكشف. وفي اللوغوس تنتج الأفكار وفقاً لقواعد المنطق، أما في النص فإن المعاني تولد وفقاً لقواعد اللغة، والمجاز. وأخيراً، في اللوغوس ثمة وجهة غالبة من الكثرة إلى الوحدة ومن الاختلاف إلى التشابه، بينما ثمة امكان لأن ننحو مع النص من الوحدة إلى الكثرة ومن المؤتلف إلى المختلف.

وبالفعل، فالبرهان، يقوم على ايجاد الروابط بين الألفاظ، ويبحث عن التشابه الأصلي من وراء الاختلافات. وهكذا تبدو الأشياء عند أفلاطون مثلاً عبارة عن «مُثُلٌ» ومعان كلية. وهي عند أرسطو «صور» وماهيات ثابتة. والمثل على اختلافها وتفاوتها تتدرج في تصاعدها نحو فكرة كلية أو معنى واحد. وكذلك، فان الأشياء الجزئية والكثيرة والمحسوسة تنتهي بها غائيتها عند المعلم الأول، إلى عقل مجرد، إلى عقل خالص، هو صورة ثابتة وفكرة أزلية و«محرك لا يتحرك». والمنطق، وبالأخص المنطق الصوري، لا يصف في النهاية سوى تلك العملية المتدرجة التي ينتقل بواسطتها الفكر من الموجودات الكثيرة إلى الوجود بذاته، أي الوجود بما هو وحدة تامة لا تعدد فيها ولا تنافر. فالحد أو التعريف بوصفه العنصر المقوّم للبرهان، يرمي إلى تحديد جامع للشيء ويقود صُعُداً من الفرد إلى النوع ومن النوع إلى الجنس، أي من الجزئي إلى الكلي ومن الخاص إلى العام. إذن يقود إلى تصور واحد وشامل للكينونة، يماثل بين الكائن ونفسه. لذا، فالعقل الاستدلالي يبحث عن الهوية أو المعنى المشترك الذي يصدق على كل الألفاظ وعن اللفظ الذي يستغرق جميع المعاني. وانه لصحيح ما تقوله اللغوية والناقدة المعاصرة جوليا كريستيقا[1] من أن مبتغى الخطاب العلمي أو البرهاني هو ايجاد «مدلول واحد لكل الدالات». وهكذا فالأساس الذي ينطلق منه البرهان هو المطابقة التامة بين الموضوع والمحمول، بين المسند والمسند إليه، أي بين الدال والمدلول. وهذه المطابقة هي التي تسمح بالبحث عن المدلول الأعم والمعنى الكلي الذي تندرج تحته جميع الأشياء.

---

(١) راجع كتاب «الهوية»، باشراف ليفي ـ ستراوس، غراسيه، باريس، ١٩٧٧ م، ص ٢٣٩.

أما البيان فإنه ينحو منحى آخر: من الواحد إلى الكثير ومن العام إلى الخاص ومن المتشابه إلى المختلف. فالبيان أداته المجاز. وفي المجاز «يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان». وفيه يتسع اللفظ لأكثر من معنى[1]. من هنا تبدو اللغة المجازية منطوية على معان فائضة. صحيح ان في المجاز مسنداً إليه، لازماً وملزوماً كما يقول البلاغيون، غير أن عملية الاسناد لا تستنفد طاقة اللغة المجازية على الايحاء. فالعلائق المجازية للغة تحدث دوماً «هوة بين الدال والمدلول» يصعب لأمها كما تقول كريستيفا. ومن هنا استحالة حصول المطابقة الدلالية في الخطاب البياني. ولذلك، يصعب إرجاع هذا الخطاب إلى مجرد قياس منطقي.

لقد افتُتِن البلاغيون العرب بالأساليب البيانية التي ينطوي عليها القول الشعري والتي تبلغ قمتها في القرآن، فعكفوا على تفسير هذه الظاهرة محاولين تبيان أوجه الاعجاز البلاغي. ويقوم هذا الاعجاز عندهم على «التشبيه». وهو أمر يجمع عليه علماء البلاغة العرب، كما لاحظ ذلك المفكر المغربي محمد عابد الجابري[2]. فالتشبيه هو أكثر كلام العرب بل هو قوام البيان العربي. به تعرف البلاغة (الباقلاني) وعليه تعتمد الاستعارة (الجرجاني). ولكن البلاغيين، إذ عثروا على سر البلاغة في التشبيه، فانهم ربطوا بينه وبين القياس: «الاستعارة ضرب من التشبيه. . والتشبيه قياس»[3] كما يؤكد الجرجاني. وبذلك أرجعوا الظاهرة البيانية إلى المنطق. غير أننا إذا عدنا إلى نص الجرجاني، وهو أبرز بلاغي عربي، نجد بأن التشبيه البياني يمتاز عن التشبيه المنطقي، بكونه يجمع «المختلفات في الجنس» ويؤلف بين «المتنافرات» ويعقد نسباً بين «الأجنبيات»، أي بكونه يبحث عن التلاؤم بين أشد الأشياء اختلافاً وأكثرها تباعداً. ومن هنا قوله: «شدة ائتلاف في شدة اختلاف»[4]. وهذه المعادلة إذ تذكرنا بعبارات مفكر معاصر (جيل دولوز)[5]، من ان

---

(١) راجع د. نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢ م ص ١٧٢ و٩٧.

(٢) راجع مقالته المهمة عن: خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية، مجلة دراسات عربية، عدد ٦ نيسان ١٩٨٢ م، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٣) أسرار البلاغة، المصدر السابق، ص ١٠.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٥) راجع أقواله عند: عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١، ص ١٣٣.

الاختلاف هو الأصل، ومن أن الأشياء لا تتشابه إلاّ لأنها تتخالف، فإنها تجعلنا نتردد في قبول المماثلة بين التشبيه والقياس. ذلك ان هذه المماثلة تحول بيننا وبين فهم بعض العناصر التي يتقوم بها التشبيه البياني مثل: الغرابة، العجب، الوهم... والتي يتحول هذا التشبيه من دونها إلى تشبيه ساذج لا قيمة له من الوجهة الأدبية والجمالية. قد يكون المنحى العام الذي طغى على الخطاب البلاغي عند العرب هو النظر إلى اللعبة المجازية من خلال مصطلحات المنطق وتعابيره، بحيث فُهم البيان كتشبيه أو قياس منطقي أو طريقة في نظم الدليل كما قال السكاكي[1]. غير أن ذلك يجعل من العسير بل من غير الممكن الوقوف على ماهية الخطاب البلاغي، شعراً كان أم قرآناً، وعلى ما يميّزه عن الخطاب العلمي أو الفلسفي. ان تناول الظاهرة البيانية من زاوية منطقية يحولها إلى خواء دلالي ويفقدها أخص ما تتميز به، أي تلك الفسحة التي تولدها العلائق المجازية. ومن هنا ينبغي ان تُعاد قراءة المصطلحات والمفاهيم الخاصة بعلم البلاغة كما ينبه إلى ذلك الناقد مصطفى ناصف[2] (الاستعارة، التشبيه، الاشتراك، الاتساع...). فالاستعارة ليست في النهاية تشبيهاً. والتشبيه ليس قياساً كما يرى الجابري. والمماثلة بين البيان والبرهان انطلاقاً من التشبيه بوصفه عنصراً متشركاً بينهما، ليست سوى مجاز ما دمنا نتحدث عن المجاز. ان البرهان والبيان يختلفان في آليتهما. ويؤدي التشبيه في كل منهما وظيفة مختلفة. ففي البرهان التشبيه مطابقة وتلازم وثبات في الدلالة. وفي البيان التشبيه فسحة يتجدد من خلالها الكلام ويفيض المعنى وتتعدد أوجه الدلالة.. في البرهان يتم التماثل بين معنى معطى قائم بذاته وسابق على اللفظ. وفي البيان لا سبيل إلى التقاط المعنى من دون اللفظ لأن المعنى هو بمثابة استعارة مستمرة، بمثابة «دلالات يتسرب» بعضها إلى بعض[3]. وفي البرهان يهدف التمثيل إلى البحث عن التشابه الأصلي الكامن بين الأشياء، أما في البيان فان التمثيل ليس سوى «خدعة». والأصل هو الاختلاف حسبما يمكن ان توحي به عبارة عبد القاهر: «شدة ائتلاف في شدة اختلاف». والتشبيه إذ يجمع هنا بين المختلفات والمتنافرات ويصل ما بين الاجنبيات، فإنه ينطوي بذلك على عنصر «الغرابة». والغرابة من مقومات البلاغة كما نظر إليها البلاغيون والنقاد على السواء. الغرابة مطلوبة لأن الشيء كلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أظرف، وكلما كان أظرف كان أعجب، وكلما كان

---

(١) خصوصية العلاقة... المصدر السابق، ص ٧٠.

(٢) نظرية المعنى... المصدر السابق، ص ٩٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧.

أعجب كان أبدع»[1]. فالغرابة تنطوي إذن على وهم والسر كل السر يكمن هنا: الغرابة تحرك النفس وتثير الاحاسيس، تبعث الانفعالات وتوقع التخييل، فتشعرنا بالمفارقة وتباغتنا بما لا عهد لنا به من قبل، وتفجأنا بما لم نكن نعرفه وتدهشنا بأن ترينا القديم جديداً. . من هنا هذا الشعور بالاستعجاب أو الاستطراف[2] الذي يرافقها.

وهكذا ليس البيان أداة مطابقة ولا هو وسيلة لترتيب المقدمات وانتاج النتائج، كما في المنطق. ذلك ان اللغة الشعرية أو المجازية هي بجوهرها «ابتعاد عن التشابه والتواطؤ» ومحاكاة للشيء «بغيره لا بصفات نفسه» كما يقول تماماً الناقد العربي القديم القرطاجني[3]. وهذا الارتحال بالقول من الشيء إلى غيره، لا يقصد به المماهاة، أي أنه لا يقوم على تجريد الشيء من خصائصه بالقبض عليه عن طريق التصور، ولا هو ضرب من اختزال يؤول إلى القضاء على فرادة الشيء. وإنما هو، على العكس ذلك، عملية اثراء له واغناء لفرادته، وذلك بالنظر إليه من زاوية جديدة واضفاء تلاوين جديدة عليه. فالأشياء ـ خاصة المتباعدة بل المتنافرة ـ بمقدار ما تتشابه، أي بمقدار ما تقترب وتجتمع، تغتني وتتنوع، وتتجدد وتتضاعف، كما لاحظ بروست[4]. بهذا نطل بالشيء على الشيء اطلالة مختلفة، نسبر كل ما يحتويه من امكانات ونكشف عن كل جوانبه ونتعرف إلى كل أبعاده. ومن هنا تلك الطاقة الايحائية التي تمتلكها المحاكاة. فالمحاكاة هي فعلاً تمويه وإيحاء، وقدرة على التخييل يُعاد من خلالها تأمل الأشياء والذوات وتشكيل العلاقات فيما بينها، أي يُعاد بناء العالم من جديد بواسطة الكلمات. بواسطة الكلمات لأن النشاط التخييلي لا ينفصل في صميمه من التشكيل اللغوي، أي لا يمكن ان يتم بمعزل عن لعبة الألفاظ. فإذا كان كل تخييل محاكاة، فكل محاكاة استعارة. والاستعارة موحية بطبيعتها، ولذلك فإن كل لفظ مستعار مهما كان المعنى الذي قصد إليه، انما يوحي بجملة امكانات ويفتح أبواباً مغلقة ويشق حجباً كثيفة: كل لفظ ينم عن موقف ويصدر عن رؤيا ويحيل إلى ذات دفينة. وبكلام آخر، كل محاكاة هي استعارة مستمرة تغدو معها اللفظة محملة بالدلالات، وتتحول عبرها إلى إشارات وتنبيهات، وتتولد من خلالها فسحة الكلام، أي القدرة على الابداع، بحيث

---

(١) البيان والتبيين، دار صعب، ص ٦٢.

(٢) د. جابر عصفور، مفهوم الشعر، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢ م، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٤) راجع كتاب: جورج بوليه، «المكان البروستي» (بالفرنسية) تل غاليمار، ١٩٨٢ م، ص ١٠٢ و١٠٧ ـ ١٠٩.

تصبح كل كلمة «ملخصاً لعصور» كما يقول بروعة الشاعر اللبناني أنسي الحاج[١].

وهكذا ثمة نمطان ثقافيان يختلفان اختلافاً بيّناً: اللوغوس مقابل النص، والبرهان مقابل البيان. الأول يبحث عن الماهيات والثاني يولد الدلالات. الأول محكم ويقيني، والثاني «متشابه» واحتمالي. الأول قابل للنفي والاثبات، أو للنقد والتصحيح، والثاني قابل للتفسير والتأويل. وكل نمط يمثل في النهاية نسقاً من انساق العقل، العقل البرهاني والعقل البياني. وليست المفاضلة بينهما هي مفاضلة بين معقول ومنقول. بمعنى آخر، ليس البرهان أكثر معقولية من المجاز. فالبيان كما البرهان نشاط عقلي يتطلب دقة الفكر ونفاذ النظر ولطف الخاطر على حد تعبير الجرجاني. فلا الفيلسوف يمكن أن يتصور الأشياء التصور الحق، ولا الشاعر يمكن أن يتخيل الأمور على النحو الأعجب والأغرب وإذن الأجمل، ما لم يكن كل واحد منهما متقد الذهن ثاقب الرأي صادق الرؤية. فجودة التصور وجودة التخيل كلاهما يحتاج إلى صواب الحدس. وأما النبوة فهي اشتعال الذهن حدساً وقبولاً للإلهام كما قيل. والفرق بين النمطين انما يتمثل في النهاية بين صورتين من صور العقل، أو منحيين من مناحي الفكر: اللوغوس حيث ينحو العقل إلى القبض على الفروقات واحتوائها عن طريق لعبة التجريد، وحيث يرتحل الفكر من كثرة الأشياء والأفراد والجماعات نحو وحدة الذات أو وحدة العقل. والبيان حيث يرتحل الفكر عبر اللغة المجازية من وحدة النص إلى كثرة الأشياء وتعدد الذوات واختلاف الجماعات. لذا، فالأول ينتج الخطاب الواحد والشامل، بينما يسمح الثاني بولادة أكثر من خطاب ومن مقال.

الكلام تأويل

وفي الحقيقة، لقد ميّز النمط الثاني أي منطق النص الثقافة العربية منذ الأصل. ويمكن التعرف إلى هذا النمط في مختلف اشكال هذه الثقافة وتعيّناتها: من النحو حتى الفلسفة، ومن الشعر حتى الاجتماع، ومن البيان حتى السياسة. لقد شكل النص، فعلاً، «سلطة مرجعية» للعقل العربي كما يقول بحق محمد عابد الجابري[٢]. واللغة تفسّر نسق العقل بقدر ما تفسّر السلوك السياسي. فالسياسة ليست بعيدة عن اللغة بالقدر الذي يُظن.

---

(١) وردت هذه الصيغة في مقابلة اجراها مع الشاعر الناقد عبده وازن على صفحات جريدة «النهار» البيروتية ٢٣/ ١/ ١٩٨٣ م.

(٢) خصوصية العلاقة. . المصدر السابق، ص ٧٧.

وهكذا، إذا كان الخطاب اللغوي، أو بمعنى أدق الأعجوبة اللغوية هي التي تنتج الذات العربية، فانها تنتج في الوقت نفسه الطريقة التي يعقل بواسطتها أهل هذه اللغة اجتماعهم وانقسامهم أي مفهومهم للاجتماع والسياسة. وبكلام أكثر تحديداً ان خطاب الوحي، بما هو إعجاز لغوي وبياني، يفسّر بنية العقل العربي بقدر ما يفسر صيرورة الاجتماع عند العرب ومصائر الدول التي أقاموها. وفي الواقع، بإمكاننا ان نلحظ هذا التمفصل بين اللغوي والعقلي والسياسي، منذ البداية، أي منذ الجدالات السياسية الأولى، وقبل عصر الترجمة والمثاقفة. وبالفعل، مذ نظر العقل العربي في خطاب الوحي، وبغض النظر عن أسباب وظروف هذا النظر، وقع على تناقض، وواجه إشكالاً مفاده ان القرآن ينطوي على وجوه كثيرة وان لغته تختلف عن لغة العقل البرهاني، وان طبيعة الدليل المستخدم فيه مغايرة لتلك التي يطلبها البرهان. فلغة القرآن يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة. انها لغة «تتسع» كما قال الفرّاء[1]، لغة لا ينضبط فيها المعنى ولا تنحصر الدلالة، لغة فيها من «المُحكَمْ» بقدر ما فيها من «المُتَشابِه». وكان على العقل العربي والإسلامي ان يجد حلاً لهذا الإشكال. وإذا كان أهل البلاغة قد صاغوا مفهوم «المجاز» للتعبير عن خاصية البيان القرآني، فان أهل الكلام ابتدعوا مفهوم «التأويل» لرفع ذلك التناقض بين النص والعقل. لأنه، ما دامت لغة النص مجازية، أي يجوز استخدام اللفظ لغير ما وضع له، فان التأويل لا بد ان يستعيد الدلالة المفقودة أو الأصلية، وأن ينتقل بنا من معنى إلى آخر، أي لا بد ان يخرج بنا من دلالة إلى أخرى على حد تعبير ابن رشد. غير ان النص البياني عامة هو «ثقوب» تتسرب منها واليها الدلالات كما يقول رولان بارت[2]، بحيث تصبح تصبح اللفظة «موسوعة» تسع جميع التحديدات، وضوءاً يمد أشعته نحو كل العلاقات الممكنة، ورمزاً يحيل إلى تواريخ وذوات. لذا فان التأويل، تأويل النص، لن يفعل سوى ان يغلّب دلالة على أخرى وان يفاضل بين معنى وآخر، بحيث لا نجد فيه، في نهاية المطاف، سوى امكاناتنا. وبهذه المثابة، لن ينتج التأويل سوى التعدد والاختلاف، اختلاف الذوات والأزمنة والخطابات.

وفي الحقيقة، ان الذهاب إلى اعتبار النص البياني كإمكان ينفتح على أكثر من تأويل،

---

(١) الاتجاه العقلي. . . المصدر السابق، ص ١٠٤.

(٢) رولان بارت، درجة الصفر للكتابة، ترجمة محمد براده، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢ م، ص ٦٢ ـ ٦٣.

كميل إلى انتاج التعدد والاختلاف، ان هذا الذهاب له أساسه في الفكر العربي نفسه. فنحن نجد محاولة فذة عند الفقيه الماوردي، وان مُجملة، لتفسير حقيقة التأويل التفاضلية. فهو يلاحظ ان الكلام، كل كلام، يحتمل «بنفس طباعه» تأويلات مختلفة، وان الكلام كلما كان «أفصح وأغرب وأحسن نظماً» كان أشد احتمالاً لفنون التأويلات. ولا كلام، برأي الماوردي، أولى بهذه الصفات من كلام الله، إذ هو «أفصح الكلام وأوجزه وأكثره رموزاً وأجمعه للمعاني الكثيرة». والقرآن «أخص الكتب بهذه المعاني وأولاها إذ اللغة التي نزل بها «أفصح اللغات»[1]. ومؤدى هذه الأقوال ان كلام الوحي (القرآن) «أولى النصوص» بالتأويل وأخصها. والتأويل ليس مجرد «عودة إلى الأوليات» بل هو تفاضلي، أي تفضيل معنى على آخر وتغليب دلالة على أخرى، أي انه اختلاف وفرقة، اختلاف الآراء وتفرق الأهواء المفضيان إلى انقسام الأمم وانشقاق عصاها حسب عبارات الماوردي. وهكذا يقدم الماوردي وعلى نحو مدهش تفسيراً لغوياً للتأويل مفاده أن التأويل لا يرجع إلى تفاوت فطر الناس وتباين قرائحهم على الفهم، وبالتالي إلى انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن بسبب ذلك، حسبما ذهب إليه الفلاسفة (ابن رشد). وانما يكمن بالدرجة الأولى في طبيعة الكلام نفسه. فالتأويل حسب رأي الماوردي، هو احتمال قائم في القول، وإمكان تقتضيه اللغة، أي يقتضيه الدال وليس المدلول، وإذاً فالدال يصنع المدلول، والبياني يصنع المعرفي. وهذا الامكان يتسع كلما كانت اللغة أفصح وأبين. وإذا كان القرآن معجزة البيان العربي، فإننا لا نجانب الحقيقة عندما نقول بأن الاعجاز امكان لا ينضب على التأويل. بل اننا نردم هنا الفجوة القائمة بين مذهبين في تفسير الاعجاز: المذهب الذي يرد الظاهرة إلى مجرد النظم والمذهب الذي يرجعها إلى المضامين المعرفية نفسها، وذلك بالنظر إلى كل ظاهرة بيانية على انها ذات بعد دلالي، وبالنظر إلى الاعجاز البياني لا على انه دلالة نهائية انكشفت مرة واحدة وإلى الأبد، بل على انه دلالة لا يمكن استنفادها. وهذا المنحى في فهم مسألة الاعجاز، أي اعتبار النص فضاء دلالياً وإمكاناً لا يتوقف على التأويل واعتبار التأويل مفاضلة، هو الذي يسمح لنا بالقول بأن اللغة قد تفسّر العقلي والسياسي معاً.

المجازي والحقيقي

أن تكون اللغة مفسّرة للعقل العربي معناه ان سيرورة هذا العقل هي استعادة للنص، أي قراءة للخطاب الإلهي وتأويل للوحي. والتأويل مجاز وعبور، إذن معرفة بقوانين اللغة

---

(١) دولة الخلافة، المصدر السابق.

وخضوع لمنطق البيان. إننا نتبينّ ذلك بجلاء إذا عرفنا كيف نشأت العلوم الإسلامية وتطوّرت، من النحو إلى الفلسفة، ومن الحديث إلى التصوف. فلا جدال بأن هذه العلوم انطلقت جميعها من الوحي وتمحورت حوله. فالنحو يضع قواعد اللغة التي كتب بها الوحي، والبلاغة تكشف عن قوانين اللعبة البيانية التي شكلت الاعجاز القرآني. والفقه يستنبط الأحكام العملية قياساً على النص. والكلام يستدل على صحة الأقاويل الشرعية ويقوم بنصرتها. والفلسفة تحاول عقل الغيب. لا شك ان هذه العلوم المختلفة التي تكشفت عنها الحضارة الإسلامية شكلت ميادين خصبة للبحث والنظر، وفتحت مجالات رحبة أمام الفكر، فانطوت على استدلالات فذة، وابتكرت مناهج دقيقة، وأوصلت إلى نتائج محكمة. فهي ابداعات مختلفة للعقل العربي ونتاجات للوغوس العربي والإسلامي إذا جاز القول. غير انه كان على هذه العلوم ان تنشىء مقالاتها حول الوحي بالذات، أي بالرجوع إلى الخبر والأثر، فتستعيد النص وتحلل منطوق الآيات وتبحث في دلالات العبارات. وبالرغم من استخدامها لتقنيات قياسية ومنطقية، فقد اعتمدت التأويل كمنهج لفهم النص. وانه لذو دلالة ان تستمد العلوم العقلية تقنياتها من النحو ومن البلاغة، كما يتجلى الأمر في الفقه والكلام والفلسفة. فإذا كان الفقه استنباطاً للأحكام حسب الظروف والمقتضى، فإنه «تقدير» لما لم يصرِّح به واضع الشريعة قياساً على ما صرّح به. والتقدير محتاج إلى معرفة «اللغة» لما تنطوي عليه من استعارة ومن «اشتراك في القول»، كما يقول الفارابي[1]. وبمعنى آخر، فالتقدير الذي تتقوم به صناعة الفقه يستخدم المجاز، وبالتالي فهو ضرب من تأويل للوحي. وفي علم الكلام يبدو الأمر على نحو أوضح، ذلك ان المجاز والتأويل يقعان في صلب اهتمامات علماء الكلام ويمثلان أساس المباحث الكلامية. ولا نبالغ إذا قلنا بأنهما مصطلحان يختصان بعلم الكلام. فالاستدلال الكلامي، بما هو دفاع عن الشريعة ونصرة لها، يرتكز اذن على ما تنطوي عليه لغة الخطاب الإلهي من فسحة دلالية ومن علائق مجازية معقدة. وحتى الفلسفة، التي تمثل ذروة اللوغوس العربي نفسه، ما هي إلا محاولة لعقل الوحي: إنها «تعطي براهين» ما أتى به الوحي (الفارابي)[2]. فالأقاويل الشرعية أتت جزئية وبلا براهين، والفلسفة هي التي تنطوي على كليات ما هو جزئي، وتبرهن على ما لم يُبرهن عليه. وبمعنى آخر، ان الملل والشرائع المرتكزة إلى الوحي،

---

(١) الفارابي، كتاب الملّة، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٨ م، ص ٥٠ و٥١.

(٢) الفارابي، كتاب السياسة المدنية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٤ م، ص ٨٦.

تعبِّر عن الحقائق بطريق «التخييل»، بحيث ترتسم في النفس خيالات هذه الحقائق ومثالاتها. فالنص الموحى به يرتكز إذن إلى التخييل والمحاكاة كما يرى الفلاسفة. والمحاكاة تصور بلاغي[1] وأداة مجازية. وهكذا فالاستدلال الفلسفي يؤول في النهاية إلى المعرفة بكيفية «اخراج الدلالة» من المجاز إلى الحقيقة[2]، حسب قوانين اللسان العربي في التجوز (ابن رشد)[3]، أي أنه ليس سوى مجاز وعبور بين الدلالات. وفي نظري، ان اشكالية الفكر الفلسفي العربي تكمن هنا بالضبط، أي في كيفية تمفصل الحقيقي مع المجازي، والبرهاني مع البياني، والتصوري مع التخييلي.

لقد نظر الفلاسفة العرب في مسائل الوجود والطبيعة والنفس، وبحثوا في ماهية العقل وفي قوانين الفكر، بالاستناد إلى تراث الاغريق والبناء عليه. ولكن الفكر الفلسفي العربي، بما هو كذلك، أي بما هو بحث خالص في الوجود، وبما هو تساؤل لا يتوقف من معنى الكينونة، وبما هو إعادة نظر مستمرة في البديهيات والمسبقات، بقي على تخوم الثقافة العربية، ولم يفلح في قولبة الحضارة الإسلامية. والأجدر ان نبحث عن الجهد الفلسفي عند العرب في محاولات تأمل «التجربة التاريخية» للإنسان العربي، كما يسميها باحث إسلامي معاصر (رضوان السيد)، إذ هنا تكمن مغامرة العقل العربي، أي في محاولات عقل الوحي، والنظر في مسلمات العلوم الإسلامية ومناهجها. وبالفعل، فالوحي هو الذي شكل «مصدر» المعرفة الإسلامية، وهو «الأساس» الذي ابتدأ منه بناء العلم كما يبينّ مفكر إسلامي معاصر[4] هو حسن حنفي. والعلوم النظرية (كلام، فلسفة)، كانت ترمي إلى تحويل النص إلى معنى، ثم تحويل المعنى إلى نظرية خالصة متسقة»، أي «تحويل الإسلام إلى نظريات عامة وعلوم شاملة». وهنا تكمن مفارقة العقل العربي، أي انطلاقه من «معطى مسبق» يُؤخذ «دون تساؤل أو نقاش»[5]، وبمعنى آخر محاولته تحويل

---

(١) د. قاسم المومني، نقد الشعر عند ابن رشد، مجلة المعرفة، دمشق، عدد ٢٢٩، ١٩٨١، ص ٢١.

(٢) لا شك ان التأويل هو الخروج من دلالة اللفظ الحقيقية أي الأصلية إلى الدلالة المجازية. غير أنه إذا كان المجاز هو استخدام اللفظ في غير ما وضع له في الأصل، فإن التأويل هو حقاً استعادة الحقيقي من وراء المجازي، أي استعادة الباطن فيما وراء الظاهر.

(٣) ابن رشد، فصل المقال، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦١ م، ص ٣٥.

(٤) انظر مقالته: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم، مجلة الفكر العربي، عدد ٢٧، ١٩٨٢ م، ص ٩٩ و١٠٠.

(٥) المصدر نفسه.

المنقول إلى معقول، وتصور ما لا يتصور، أي محاولته التعبير عن الغيب بلغة برهانية. لقد ابتدع الفلاسفة العرب حلا لهذا المسألة يقوم على التمييز بين «المتصور» و«المتخيل»، بين الشيء بذاته والشيء بمثاله، بين البرهان من جهة والجدل أو الخطابة من جهة أخرى، بين البرهانيين والجدليين، بين الخاصة والجمهور. وقد انطلقوا من هذا التمييز لكي يكتسبوا مشروعية (شرعية دينية) لتأولاتهم من جهة، ولكي يعطوها مصداقية عقلية من جهة أخرى، كما نجد بشكل خاص عند ابن رشد. وهنا تكمن بالتحديد المفارقة: لقد حصر فيلسوف قرطبة «التأويل الحق» في أهل البرهان. غير أنه لا تأويل برهانياً حسبما نذهب إليه. لأن التأويل يرتكز إلى المجاز. والمجاز نقيض البرهان. فالبرهان مطابقة ولزوم، والمجاز ارتحال من دلالة إلى أخرى، واعطاء الأولوية لمعنى على آخر. وما فعله ابن رشد في «فصل المقال» ليس أكثر من تأويل من بين تأويلات كثيرة. انه قراءة فلسفية للوحي. قد يقال هنا ان النص، من حيث كونه أصلاً لا يناقش ومصدراً للمعرفة قبلياً، إنما يمارس نوعاً من «القمع» على العقل ويقوم بكبت اللوغوس، من حيث كونه يجعل كل تساؤل عقلي موضعاً لشبهة. ولعل الشهرستاني مؤرخ العقائد الإسلامية الأشهر هو أفضل من عبر عن ذلك، إذ اعتبر ان أول «شبهة» وقعت في الخليقة، ترجع في جملتها إلى «الحكم بالهوى في مقابلة النص والاستكبار على الأمر بقياس العقل»[1]، أي الاحتكام إلى العقل قبل النص. قد يُقال ذلك. غير ان المسألة تحتاج إلى معاودة نظر. فالنص ليس «نقلاً» خالصاً، ذلك انه إذا كان النص، خاصة النص القرآني، فسحة دلالية تولد على الدوام هذا الفيض من المعاني، فان النص قد يسمح بعودة المكبوت وتحرير المقيَّد. فبالنص يمكن للعقل أن يغامر وان يجسد امكاناته. بالنص يدقّ النظر وينفذ الفكر ويلطف الخاطر، حيث يصبح بالمقدور ان يستعاد الهوى الضائع والفردوس المفقود والسلطة المسلوبة، وحيث يمكن للإنسان ان يكتشف أبعاده، جميع أبعاده، البيولوجية والاجتماعية والكونية والإلهية. وإذا كان النص امكاناً لا ينضب حسبما تقدم، فاننا قد لا نجد فيه سوى امكاناتنا، سوى ما يتكشف عنه عقلنا وفكرنا. فالإنسان لا يعرف من الحق سوى ما تعطيه نفسه على حد تعبير ابن عربي[2]. ويشبه أن يكون الأمر أنه كلما اغتنت تجاربنا وتعمقت معارفنا واتسعت

---

(١) أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، ١٩٦١ م، ص ٢١.

(٢) ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق أبو العلاء العفيفي، النصوص، ص ٥٠.

آفاقنا، مكّننا ذلك من إعادة اكتشاف الوحي، أي ساعدنا في الوقوف مجدداً على حقيقتنا وفي استعادة عما كنا نبحث عنه وما كنا نفتقده، أي في الاهتداء إلى ذواتنا وإلى الأشياء على السواء.

ولعل العقل الصوفي، بما هو «تأويل» بامتياز، ينطوي على أهم «الفتوحات العقلية» في الفكر العربي والإسلامي، ويمثل مغامرة العقل العربي على الحقيقة. وبالفعل، ففي الفكر الصوفي يتجلى نمط المعقولية العربية أو «العقل النبوي»[١]، وفقاً لصياغة روجيه غارودي. ففي الصوفية تتوحد الذات والموضوع، والمتخيل والمتصور، والجزئي والكلي. ومع الصوفية يتوحد الخالق والمخلوق، والحقيقة والشريعة، والنظر والعمل، بحيث يصبح العمل تجسيداً خارجياً للإيمان، والإيمان أساساً للعلم والنظر. باختصار في الأفق الذي افتتحته الصوفية أمام العقل العربي، تصبح المعرفة إشراقاً والوجود محبة.

في الصوفية لا يمكن إدراك الموجودات من خلال التصور أو المفهوم أو المقولة. فالمقولة تجرد الشيء من مقوماته وتقضي على أخص ما يتميز به، أي على فرادته وثرائه، أما في الاشراق، حيث المعرفة حدس وكشف أو ذوق ومشاهدة، فأساس المعرفة «الرؤيا». والرؤيا تخيل، أي «خيال خلاق»[٢]، كما يقول هنري كوربان. وهذه الرؤيا وهذا الخيال يميّزان الشعر والنبوءة على السواء. وإذا كان الاشراق تخيلاً للعالم وللأشياء وللإنسان، فإن التخيل لا يمكن ان يتم من دون الرحلة اللغوية. فالمتخيَّل يقتضي القول بالضرورة. والتخيل الخلاق لا يتم بأي نوع من أنواع القول، بل يقتضي القول البياني ويتقوم بالمجاز. وإذا كان البرهان، في مآله الأخير، يمكن ان يتم من دون اللغة، إذ اللغة فيه مجرد إشارة يمكن أن تحل محلها إشارات أخرى، فإن التخيل محاكاة واستعارة. إنه ارتحال إلى الذات وبين الأشياء بواسطة الكلمات. إذن لا امكان للتخيل أو للتخييل أو المحاكاة من دون اللعبة اللغوية.

كذلك لا وجود، بالنسبة إلى الصوفية، من دون محبة. فالمحبة هي أصل الموجودات حسب مذهب ابن عربي. وما ثم حركة في الكون إلا وهي

---

(١) يعتبر روجيه غارودي ان الفلسفة الإسلامية الحقيقية هي «فلسفة نبوية» مقابل الفلسفة النقدية التي ميزت الثقافة الغربية، بالرغم من انفتاح هذين النمطين الثقافيين على بعضهما البعض. انظر كتابه «وعود الإسلام» (بالفرنسية) منشورات، سوي، ١٩٧٩ م، الفصل الرابع.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.

حُبيَّة[1]. والمحبة وصل وعناق. ليس فقط بين الذكر والأنثى. بل أيضاً بين الإنسان والأشياء وبين الإنسان وخالقه. إنها التوق إلى معانقة الحقيقة والسيطرة على الزمن حسبما تعبر عنه المواجد الصوفية. وبالمحبة يدرك الإنسان بعده اللامتناهي أو الإلهي، الذي بواسطته تلتحم أجزاء الكون وتأتلف وتتناغم. وهكذا فالاشراق والمحبة يمنحان الأشياء دلالاتها ويُضْفِيان على الموجودات أنواراً وجمالاً.

ومن هذا المنطلق يمكن لنا ان ندرك مغزى النقد الصوفي للفقه وللكلام والفلسفة، أي كون هذه التجارب الثلاث نحت جميعها إلى تعطيل الوحي من دلالته الأصلية. فالفقه يركز على العمل دون النية، وعلى الرسوم والأوضاع الخارجية قبل الآثار الداخلية. وفي الكلام يتحول خطاب الوحي إلى مجادلات نظرية، وتتحول الذات الإلهية إلى فكرة «عاطلة» عن كل معنى وعن كل دلالة. وفي الفلسفة يتحول الله إلى تصور مجرد مفصول بالكلية عن العالم والمخلوقات. وفي الواقع، ان الثورة الصوفية كانت ردة فعل ضد النتائج التي يمكن أن يؤول اليها اللوغوس في قراءته للوحي، أي الانتهاء إلى إلغائه واحتوائه، وبالتالي الوصول إلى فقدان المعنى. ولعل هذا ما أفضى إليه اللوغوس في الغرب نفسه. فماذا يعني «موت الله» ومن ثم «موت الإنسان»؟ ماذا يعني ذلك النعي الذي حمله الفكر الغربي منذ أواخر القرن الماضي، سوى موت الدلالة؟ وبالفعل، فان العقل، بما هو طاقة هائلة على التحليل والتركيب، وبما هو قدرة فائقة على التجريد والمماهاة، وبما هو نزوع قوي إلى الحياد والموضوعية، يقضي على ثراء الوجود ويخنق الفردية. فهو إما يؤول إلى إنشاء خطاب الدولة الكلانية التي تسحق الفرد، كما يرى ميشال فوكو، أو يؤول إلى إنشاء «خطاب الحرب» كما يقول ميشال سير[2]، أي إما إلى المماهاة وإما إلى الحرب. هذا المنطق واجهته الصوفية منذ الأصل بمنطق آخر، منطق الرؤيا، منطق الإشراق والتخييل، منطق المحبة، وهكذا ثمة عقلان: عقل تجريدي يرتكز إلى التصور والمقولة والبرهنة، فيفصل الأشياء بعضها عن بعض ليقيم بينهما وحدة خادعة، ويحلل الأهواء ليصار إلى قمعها، ويدرس المجتمعات لِيسهُل إخضاعها. وعقل إشراقي يجد مرتكزه في الوحي أو الرؤيا أو الشرع، به نتوحد بمقدار ما نتفرد، ونأتلف بمقدار ما نختلف، ونقترب من الأشياء بمقدار ما نقترب من ذواتنا، ونتصل بأجسادنا بمقدار ما نتصل بخالقنا. به نستعيد الهوى

---

(١) فصوص الحكم، المصدر السابق، ص ٢٠٤ و٢١٤.

(٢) وعود الإسلام، المصدر السابق، ص ٩٨.

باستعادة الوحي، ونُعمل العقل بتدبّر الأمر، ونعرف أنفسنا والأشياء بقدر ما نعرف الله، ونحب أنفسنا والأشياء بقدر ما نحب الله، (من عرف نفسه فقد عرف ربه)، ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ [فصلت: ٥٣]. وبواسطته يكتشف للإنسان البعد المتعالي فيه، فيتحول إلى «إنسان كامل» تنحصر فيه الحقائق كلها وتظهر فيه جميع الأسماء ويحوز رتبة الاحاطة بجميع الموجودات[1] (ابن عربي)، فيتحول عندها إلى عالم أكبر (وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر). وإنه لذو دلالة بالغة ان يَؤُول العقل الصوفي إلى مفهوم «الإنسان الكامل»، وأن يؤول العقل الغربي إلى «موت الإنسان».

هذا هو نمط المعقولية العربية والإسلامية: إشراق وحدس، رؤيا وإيحاء، مجاز وتأويل. وإذا كان البيان كما تجلى على نحو خاص في الخطاب الصوفي، يقوم على التخييل والمحاكاة، فإنه نشاط العقل على الحقيقة. وفعلاً، فإن التشبيهات البيانية، سواء كانت بين معقول ومعقول، أو بين محسوس ومعقول أو بين محسوس ومحسوس، إنما هي «معانٍ لطيفة» تنم عن «خبايا العقل» كما يقول الجرجاني. فالبيان هو إذن أحد تجليات العقل. وإذن بإمكاننا التحدث عن عقل بياني، عن عقل شعري أو مجازي أو حتى تخييلي. وإنه آن الأوان لأن يُعاد النظر بالتصنيف القديم لملكات النفس: حس، مخيلة، حافظة، عقل، وأن يُعمد إلى إعادة النظر بمعنى العقل نفسه. فالبرهان لا يستغرق العقل بالكلية، والمخيلة ليست أدنى من القوة النظرية كما قال الفارابي. وإذا كان الوعي لم يعد يُفهم إلاّ من خلال اللاوعي و«الأنا» من خلال «الهو» حسبما وضع فرويد، فإن المجرد ينبغي ان لا يفهم إلاّ من خلال المحسوس، والتصوري من خلال التخيلي، والاستدلالي من خلال الحدسي. فلعبة الحواس والتخيل تنمّ في النهاية عن لعبة العقل. وما الصورة الخالصة إلا خواء الفكر، والاستدلال المحض ان هو إلا تحصيل حاصل. بل ان كل معرفة تنطلق من فرض أو فعل خلق (غوته)[2]. وكل استدلال يبتدىء من «حدس» (ابن سينا)[3]. والمغامرة العقلية إذ ترمي إلى إدراك الموجودات والوقوف على كنهها، فهي تنبثق عن رؤيا وتنطوي على حدس. وكل رؤيا تخيل وإشراق، وكل حدس معانقة للأشياء والذات. والنص أو

---

(١) فصوص الحكم، المصدر السابق، ص ٥٠.

(٢) وعود الإسلام، المصدر السابق، ص ١٠٠.

(٣) راجع أحد فصول «الشفاء»، فصل في طرق اكتساب النفس الناطقة للعلوم: ابن سينا والنفس البشرية، تحقيق البير نادر، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٠ م، ص ٦٧.

«المنقول»، إذ شكل أصلاً منطلق العقل العربي وسمح له بأن يتجسد من خلال التأويل، فإن سيرورة هذا العقل كانت تستبعد النقد والنقض. ولذلك يتبيّن لمن يستقرىء تاريخ العقل العربي، ان هذا العقل لم يتوسع بطريقة القطع مع تاريخه ونفيه لذاته والثورة على أصوله، كما نجد في الفكر الغربي، بل بدا على الدوام كضرب من التأويل وإعادة التأويل. فإذا كان الوحي مصدر المعقولية العربية، فالمجال المتاح أمام العقل، هو التفسير والتأويل. وبكلام آخر، يبدو التأويل في الفكر العربي والإسلامي الطريق الملكي الذي اتبعه العقل العربي في طلب الحق. فهذا هو نمط المعقولية العربية. والمعقولية اليونانية لا تستنفد صور العقل. وبرأيي، إن أية محاولة لنقد العقل العربي وإعادة بنائه، لن يكتب لها النجاح، ولن تسلم إلى نتائج مثمرة ومجدية، إذا لم تأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار، أي إذا لم تنطلق من واقع هذا العقل نفسه فتكشف عن معناه، عن مساره ونهجه وكيفية نظره، وتبحث عن أشكال تجسده وعن تعيناته المختلفة في سائر مجالات الثقافة العربية والإسلامية. إن مشكلة هذه الثقافة لا تقوم على التوفيق بين معقول ومنقول، بل على معرفة كيفية استعادة العقل العربي للمنقول، وعلى استكشاف المحاولات الفذة التي بذلها العلماء والمفكرون العرب لقراءة الذات والتاريخ والأشياء من خلال النصوص. هذا هو الفضاء العقلي الذي ميز الثقافة العربية: الابحار في عالم النص وتأويله.

البيان اختلاف

غير ان النص هو دلالة لا تُحصر ومعنى لا يُضبط. وإذن فمن الصعب القرار على تفسير واحد أو تأويل وحيد الجانب. فالرؤيا أو النبوءة لا يمكن القبض عليها واحتواؤها. ولذلك يتسع الخطاب الإلهي لامكانات لا تستنفد، ويغدو الملتقى الذي تتقاطع عنه التأويلات والمنهل الذي تتدفق منه الدلالات. ومن هذه الوجهة، يصبح التأويل فعل تعدد وتشتت. ولكن مع التأكيد مجدداً على ان الوحي يشكل فعل توحيد في دلالته الأصلية. فإلغاء التعدد في الأوثان وفي المراجع السلطوية الكثيرة والولاءات القبلية المختلفة، واحلال الولاء محلها للإله الواحد المتعالي، إنما هو في صميمه فعل توحيد. وفي الحقيقة لقد مثل الحدث الإسلامي من هذه الوجهة انعطافاً حاسماً في سيرورة الثقافة العربية الإسلامية، كما هو شأن الفلسفة في سيرورة الثقافة الغربية. وبمعنى آخر لقد مثل الوحي من حيث الرؤيا الأصلية التي انطوى عليها والمنهاج الذي أتى به والمقاصد التي عينها، تغييراً جذرياً في الحياة العربية ومن ثم في الحياة الإسلامية على الصُعد المعرفية والدلالية. ولقد

فُهم المعتقد الإسلامي على الدوام بأنه دين توحيد لا دين تفريق ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ﴾ [آل عمران: ١٠٣]. والعلوم الإسلامية إنما ركزت جهودها أساساً على هذا الهدف عينه: توحيد الأمة والجماعة إزاء الخالق. فالفقيه كان يرمي إلى توحيد أصول التشريع في استنباط الأحكام تمهيداً لوحدة القانون والنظام. والمتكلم كان يرمي إلى توحيد الكلمة والرأي تمهيداً لوحدة الأمة والسلطة. والفيلسوف كان يهدف عبر أبحاثه النظرية إلى وحدة الحقيقة من أجل ضمان وحدة المدينة أو الطائفة أو الملة أو الأمة وحتى المعمورة كما نزع إلى ذلك أبو نصر الفارابي. ولو عدنا إلى الصوفية مرة أخرى، لوجدنا ان فكرة الوحدة، وحدة الوجود في جميع مستوياته ودرجاته ومجالاته، قد طغت على العقل الصوفي، حيث الوحدة مبثوثة في كل شيء. وهكذا كانت الشريعة الإسلامية عامل دمج وتوحيد من القبيلة أو الشعب إلى الأمة، ومن اللهجات الكثيرة إلى اللغة الواحدة، ومن التاريخي إلى المتعالي.

غير ان ما نريد تبيانه هنا أن التأويل وخاصة تأويل نص الوحي، كان يسير في أحيانٍ كثيرة باتجاه مغاير لاتجاه الوحدة. والأمر يعود في ذلك إلى طبيعة النهج التأويلي ذاته. ذلك انه ليس ثمة تأويل يفضي إلى دلالة وحيدة. فحصر المعنى وضبطه انما هو من خصائص العقل الاستنباطي أو الاستدلالي، وليس من خصائص العقل التأويلي. ففي التأويل لسنا إزاء موضوع نسعى إلى إيجاد المحمول الذي يتطابق معه أو جملة المحمولات التي يمكن ان تسند إليه. وإنما نجد أنفسنا إزاء ألفاظ وتسميات، إزاء علائق مجازية، إزاء حقول من الدلالة، إزاء رؤى وإيحاءات، أي إزاء لغة لا يمكن ان تستنفدها علائق الاسناد والحمل. وهذا ما يميزها بشكل أساسي عن علائق البرهان. ومن هنا كان التأويل طريقاً إلى انتاج الكثرة والاختلاف، ان لم نقل طريقاً إلى انتاج التنافر والتنابذ. وبمعنى آخر كان طريقاً إلى كثرة الخطابات والفرق والمذاهب، وبالتالي سبيلاً إلى إحداث الشرخ وتعميق الهوة، إلى شق الأمة وتفكيك عرى الوحدة، أي سار بالاتجاه المضاد للدولة. وذلك، بخلاف اللوغوس الذي ينحو على الدوام إلى انتاج الخطاب الواحد، الكلي والعام. فالبيان كثرة وتشتت، والبرهان وحدة وتماسك. ولعل في تبيان الفرق بين هذا النمطين، من هذه الوجهة، ما يلقي ضوءاً على إشكالية العامل السياسي في الإسلام.

يمكن القول، إن انبثاق خطاب العقل مع اليونان، قد تمّ بصورة متوازية مع تكون الدولة كما يلاحظ ذلك معظم الذين أرخوا للفكر اليوناني. فانتصار العقل على الخرافة كان يعني منذ البداية انتصار «الفضاء الاقليدي» على «الفضاء الوحشي» كما يذهب إلى ذلك

الفيلسوف والرياضي المعاصر[1] ميشال سيرّ في إعادة قراءته للبداية اليونانية. والفضاء الاقليدي هو واحد ومتجانس ومتصل، حيث كل شيىء يوصف ويقاس ويُعقل، بينما الفضاء الوحشي متعدد ومتنافر ومنفصل، حيث لا توصف الأشياء ولا تقاس ولا تُعقل. لذا، فانتصار العقل على الخرافة عنى انتصار منطق التجانس على منطق التنافر، والتماثل على التباين، والذاتية على الغيرية. انه منطق الصهر والتوحيد. وهذا المنطق لا يعني شيئاً سوى صيرورة الدولة نفسها. إذ ما هي الدولة ان لم تكن ذلك السلطان الذي يحتوي الفروقات لكي يلغيها كما بيّن ذلك بيار كلاستر[2]، أي منطق التوحيد مقابل منطق التعدد، والجذب مقابل النبذ؟ من هنا ذلك الربط الذي أقيم بين العقلي والسياسي والاجتماعي. فالمنطق والديموقراطية والمدينة تشكل فعلاً «منظومة واحدة»، على حد تعبير عبد الله العروي[3].

وإذا كان الفكر الغربي الحديث، قد استعاد الأصول اليونانية وتقولب على أسس المعقولية التي بلورتها الافلاطونية، فان هذا النمط من التفكير الذي سمي «فلسفة» والذي تحدد معه لأول مرة في تاريخ الفكر، خطاب العقل بما هو عام وشامل، خطاب يرتضي به الكل ويقرونه، فان هذا النمط كان يحمل معه بالرغم من كل التحولات التي طرأت عليه، منطق الوحدة والشمولية، أي منطق الدولة. فالخطاب الفلسفي بما هو عام كان يعني امكان احتواء اختلاف الآراء وتفرق الأهواء وتجاوز تباين المواقف والمصالح، أي امكان الاتفاق على «أمر مشترك» لا قيام لدولة من دونه. ونحن نجد هذا المنحى الذي يجسده اللوغوس، بما هو توحيد واحتواء، يسود مختلف مراحل الدولة الغربية، من المدينة الدولة حتى الدولة التوتاليتارية الحديثة. فمن المنطق الصوري، وصولاً إلى المنطق الرمزي، مروراً بالمنطق التجريبي، وبالمنطق الذي حكم نشوء علوم الإنسان، ثمة أطوار عقلية مختلفة تعكس وتنتج في الوقت ذاته أطواراً مختلفة في سيرورة الدولة الغربية. فالمنطق الصوري بما هو تجريد للشيء نحو الصورة أو المفهوم[4]، أي بما هو انتقال من الجزئي إلى الكلي، ومن العام إلى

---

(١) ميشال سيّر، الخطاب والمسار، الهوية، المصدر السابق، ص ٣٧ ـ ٣٩.

(٢) راجع مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، أصل العنف والدولة، ترجمة علي حرب، المقالة الثانية، أثريات العنف (لبيار كلاستر)، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥ م، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

(٣) راجع كتاب: عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، ١٩٧٩ م، ص ١٣٤.

(٤) راجع بشأن أطوار المنطق مقال: مطاع صفدي، الحوار مع الاسم المجهول، مجلة الفكر العربي =

الخاص، سمح بنشوء المؤسسة، بما هو قانون مجرد، أي بنشوء الديمقراطية. والمنطق الحديث بما هو تجريد للمفهوم إلى الرقم، انما هو منطق الخطاب الذي انتج سلطان الإنسان على الأشياء. ومنطق العلوم الإنسانية بما هو «تطبيع»، عَنَى قيام سلطة الدولة على الأجساد أي تطويع الفرد وضبطه (ميشال فوكو)[1]. وأخيراً فان المنطق الرمزي بما هو تحويل للغة إلى علامات صرفة، أي بما هو ترميزات شكلية مغلقة لا تنتج إلاّ ذاتها، ليس إلا التعبير الأمثل عن الدولة التوتاليتارية الحديثة[2]. وهكذا فاللوغوس هو الذي يؤسس المدينة ويشكل شرط قيام الدولة. انه يتيح «الجدال» العمومي و«المشاركة» السياسية، كما يجيز «المعارضة» ويحوّل الفرد إلى «مواطن». وبمعنى آخر ان اللوغوس يفضي إلى سلطة عمومية، إذ يحتوي الفروقات ويضبط الفردية وينظم الجدال وينسّق بين مختلف النشاطات ويتيح إدارة الانقسام الاجتماعي. معه تصبح الدولة حقيقة.

لا شك ان الثقافة اليونانية أو الغربية لا تُحدد بوصفها برهاناً فقط. فالشعر والخرافة والأسطورة ليست غائبة بالكلية. ومن الحري القول هنا ان اللوغوس شكل الوجهة الغالبة وان العناصر الأولى قد انكفأت أو تم كبتها أمام غزو العقل البرهاني. فضلاً عن أن خطاب العقل، وإن نزع دائماً إلى استمداد معاييره من ذاته، فانه لا بد ان يحيل إلى أصول رمزية أو خرافية: ثمة ذات تاريخية فردية أو جماعية هي الحامل للغة والعقل معاً. وانه لمن الدلالة بمكان ان يهاجم افلاطون الشعراء ويقصيهم من جمهوريته. فالشعر ليس حقيقة، وإنما محاكاة. بل هو محاكاة للمحاكاة، أي مجاز. والمجاز بقدر ما يبعدنا عن الحقيقة يخلق المجال للتعدد والاختلاف. ومنطق التعدد هو مضاد لمنطق الدولة. وإذا كان اللوغوس بما هو خطاب عام يفضي إلى نشوء سلطة عمومية، إلى تبلور مؤسسة متخصصة (الدولة) بإدارة الشأن العام، فإن النص الموحى به يختلف عن اللوغوس في كونه يستدعي الدولة ويستبعدها في آن معاً، أي في كونه يدعو إلى الوحدة ويسمح بولادة الاختلاف. فهو يستدعي الدولة بقدر ما يشكل النص بذاته سلطة ينبغي الخضوع لها، وبقدر ما يمثل القول البذرة الأصلية لكل سلطة كما لاحظ ذلك بيار كلاستر[3]، البذرة التي غزت الأرواح قبل

= المعاصر، عدد ١٨ ـ ١٩، ١٩٨٢ م، ص ٤ و١١.

(١) وهي الاطروحة التي يفصلها ميشال فوكو في كتابه «المراقبة والعقاب»، غاليمار، باريس، ١٩٧٥ م.

(٢) الحوار مع الاسم المجهول، المصدر نفسه.

(٣) بيار كلاستر، المجتمع المضاد للدولة، منشورات مينوي، باريس ١٩٧٤ م، ص ١٨٦.

الأبدان، وخاصة بقدر ما تملي الحاجة قيام واحد بالأمر ووضع الحد، إذ لا يستقيم اجتماع من دون وازع (ابن خلدون). وبهذا المعنى فإن النص ينطوي على جذر السلطة. وفي النهاية، فالسياسي هو ما به يتقوم الاجتماعي. ولذلك لا يمكن الحديث عن مجتمع بلا شكل من أشكال السلطة أو الدولة. لا شك ان الخطاب الإلهي بقدر ما يرجع السلطة إلى مصدر علوي مفارق، أي إلى خارج المجتمع، يعمل على الحد من استخدام هذه السلطة أو على تحييدها إن لم نقل على منع استعمالها. وبهذا المعنى، تبدو الدولة الإسلامية وكأنها لا حقيقة لها بذاتها، أي عبارة عن كناية ومجاز. وهذا منحى في النظر إلى الدولة الإسلامية. غير انه لو عدنا إلى الفكر السياسي الإسلامي (الماوردي، ابن خلدون)، نجد ان هذه الدولة اكتسبت ضرباً من المعقولية، أي انه اعترف بحقيقتها بمعزل عن الشريعة. فقد اعترف الفقهاء اجمالاً بضرورة الدولة من أجل حراسة الدين وتأمين مصالح الدنيا. وذهب ابن خلدون إلى ان الاجتماع البشري عامة لا يستقيم من دون ملك. وبالفعل، فالدولة العربية أو الإسلامية كانت موجودة على الدوام. ولربما كانت تمارس سلطتها على نحو أقوى وأعنف وأكثر مباشرة مما فعلته أو تفعله الدولة الغربية. وكان يتم ذلك في أغلب الأحيان بالمماهاة بين الخطاب الإنساني، السياسي والعقائدي، وبين الخطاب الإلهي. غير ان تلك الدولة لم تكتسب صفة العمومية والشمول، لم تتحول إلى حقيقة يقرها الناس ويعترفون بشرعيتها، ليس فقط لأن السلطة الأصلية تصدر عن الغيب والماوراء ولأن «الملك» هو في النهاية لله. بل انه يرجع أيضاً، وبالدرجة الأولى، إلى ان الحدث القرآني هو بوجه ما حدث مقالي، أي خطاب بياني وإعجاز بلاغي. والخطاب الإلهي، إذ يدعو إلى الدمج والتوحيد بوصفه عقيدة وشريعة، أي بوصفه معرفة، تماماً كما هو شأن اللوغوس وان على نحو مغاير، فانه ينحو إلى التعدد والاختلاف بوصفه خطاباً بلاغياً. لقد هاجم القرآن الشعراء اجمالاً ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾﴾ [الشعراء: ٢٢٤ ـ ٢٢٦] واتهمهم بالغواية والهيام. وهذا الهجوم على الشعراء الذي وجدناه عند افلاطون، لا يفهم حق الفهم إلا من حيث كون الشعر ينطوي على لعب وجنون. فالهيام الذي تتحدث عنه الآية يستدعي إلى الذهن «الهوام». والهوام بقدر ما يقترب من الحلم من حيث كونه تعبيراً عن العقل الباطن، فانه يقترب من العُصاب من حيث كونه تشويهاً واستبدالاً لرغبات لا مشبعة. وإذا كان بعض القدماء قد ربطوا بين الشعر والجنون ورأوا في بعض الكلام الشعري ضرباً من الهذيان، فان مؤسس التحليل النفسي (فرويد) يقيم صلة قوية بين الابداع الشعري واللعب من جهة، وبينه وبين الهوام من جهة أخرى، بحيث يبدو

الأثر الشعري تمثيلاً لهوام وتغدو الذكريات المكبوتة هوامات[1].

أن تكون اللغة الشعرية لغة لعب وهذيان، معناه انها انحراف عن السوي، وخروج على المألوف، وخرق للمتعارف عليه، أي لغة اختلاف وتشتيت، لغة تُقوض هوية المعنى كما تقول كريستيفا[2]، وبالتالي تقوض فكرة التعالي التي تجمع بين الدين والفلسفة على اختلاف ما بينهما. وهكذا يقع الشعر هنا على النقيض من الفلسفة أو البرهان. فالبرهان، بما هو محكم ومتطابق ويقيني، يؤول إلى وحدة الحقيقة والذات وإلى تماسك الجماعة والأمة. بينما الشعر، بما هو تخييل ومحاكاة، افتراق واختلاف واحتمال. ولذلك فهو يضم إلى الأقاويل الجدلية أو الخطابية التي اعتبرها الفلاسفة العرب مصدر الفرقة والشقاق.

وهذا الموقف السلبي من الشعراء كما تعبر عنه الآيات السالفة على سبيل الاجمال وليس الحصر، قد أوقع العقول في حيرة، فاختلفت النظرة إلى الشعر بين مدافع عنه ومهاجم له، بين من يقرن الشعر بالنبوة (ابن سينا) ومن لا يرى فيه إلا سفهاً ونقصاً. ولقد لخّص الجرجاني آراء منتقدي الشعر بكونها تنطوي على هزل وبطل وتلبس[3]. . أي أن القول الشعري يشكك بالحقيقة ويبعد عنها أو يقولها بشكل لا يخلو من غموض وإيهام، بحيث يلتبس الصواب والخطأ، والصدق والكذب. غير ان هذه النظرة المعادية للشعر قد رفضت على ما يبدو من قبل جمهور النقاد والبلاغيين والفلاسفة على السواء. لقد أدرك هؤلاء حقاً ـ خاصة الفلاسفة ـ أن الصناعة الشعرية لها طبيعتها المميزة من حيث انها تقوم على التخييل. غير انهم فهموا التخييل في النهاية بتعابير منطقية. فاعتبروه نوعاً من «التصديق» نظير التصديق الجدلي أو الخطابي[4]، مع الفارق بأن الجدل يقوم على الظن، والخطابة على الاقناع، بينما يقوم التخييل على المحاكاة. والمحاكاة ذات وظيفة معرفية، يقصد من ورائها التأثير والتوجيه والتعليم، ذلك انه إذا كان الإنسان حسبما لاحظ الفلاسفة، يتبع تخيلاته أكثر مما يتبع علمه[5]، فمن الضروري أن يلعب الشعر عبر التخييل دوراً في توجيه سلوك الناس، إما بتحسين الأشياء أو بتقبيحها بالترغيب بها أو عنها،

---

(١) راجع بهذا الشأن جان لوي بودري، فرويد والابداع الأدبي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد ٢٣، ١٩٨٣ م، ص ١٣١ ـ ١٣٥.

(٢) الهوية، المصدر السابق، ص ٢٢٤.

(٣) دلائل الاعجاز، المصدر السابق، ص ٩.

(٤) نقد الشعر عند ابن رشد، المصدر السابق، ص ١٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٢.

لاستجلاب منفعة أو مضرة. وبهذا ينبغي ان تكون للشعر مهمة أخلاقية، فلا يكون مجرد ترف أو أداة للمتعة أو هزلاً ونقصاناً. صحيح أن المحاكاة هي نشاط جمالي، غير انها ذات وظيفة أخلاقية في النهاية. فالجميل لا بد أن يكون نافعاً وخيّراً. والمحاكاة ينبغي أن تخيل لنا إما فضائل وإما رذائل كما يقول ابن رشد[١]. ولذلك فالمحاكاة الشعرية هي «ضرب من ضروب تعليم الجمهور والعامة» كما يقول الفارابي[٢]. والواقع، ان النقاد والبلاغيين استندوا اجمالاً إلى نظرية الفلاسفة في الشعر في تقويمهم للصناعة الشعرية وفي دفاعهم عن هذه الصناعة. ولعل هذا ما دفع بابن سينا إلى الارتقاء بالشعر إلى منزلة النبوءة، كما لاحظ ذلك منظّر الشعر حازم القرطاجني الذي ينطلق من كلام الشيخ الرئيس لكي ينعت المعادين لصناعة الشعر بأخس النعوت معتبراً إياهم «أنذال العالم»[٣]. وفي الحقيقة، لقد أدرك البلاغيون أن الانتقاص من الشعر إنما هو انتقاص غير مباشر من الوحي، أي من القرآن ذاته. وانه لمن بالغ الدلالة ان يفتتح عبد القاهر الجرجاني «دلائل الاعجاز» بالدفاع عن صناعة الشعر. فإذا كان الاعجاز القرآني بلاغياً، فان هذه الحقيقة لن تنجلي إلاّ بالعودة إلى الشعر الجاهلي باعتباره عنوان الفصاحة وذروة البلاغة لدى القوم. فمن الشعر إذن، تستمد «الحجة» على ان القرآن جاء آيةٍ في البيان[٤] وغاية في البلاغة، مما يعجز البشر عن مجاراته والإتيان بمثله. فإذا كان الجاهلي «حيواناً لغوياً» على حد تعبير كاتب عربي معاصر[٥]، فالاعجاز لا يمكن ان يكون إلاّ لغوياً. وهكذا لا مناص من العودة إلى الشعر الجاهلي على سبيل المقارنة إذا ما أردنا تبيان حقيقة الاعجاز القرآني. وإذن ثمة صلة بين القرآن والشعر ذات طبيعة بيانية لا معرفية، وان اختلفت الدرجة بينهما، إذ الأول يرتقي إلى مرتبة الاعجاز أما الثاني فلا. ولقد أوضح الفلاسفة طبيعة هذه الصلة بين المجالين. من حيث ان كلا الإثنين يعتمدان على المخيلة ويتوجهان إلى الجمهور. فكما ان الشاعر يلجأ إلى المحاكاة، إذ أن أكثر الناس تغلب عندهم القوة الخيالية على القوة الفكرية، كذلك يحاكي النبي الأمور الإلهية بطريق التخيل، إذ ليس بمقدور الناس ان يتصوروا الحقائق بنفسها بل

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٢) مفهوم الشعر، المصدر السابق، ص ١٦٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(٤) دلائل الاعجاز، المصدر السابق، ص ٧.

(٥) يوسف اليوسف، المحتويات التحتانية للمعلقات، مجلة الموقف الادبي، دمشق، عدد ٦٣، تموز ١٩٧٦ م، ص ٣٤.

بالمثالات التي تحاكيها[1]. وهكذا كلا الاثنين يستخدمان «المعاني المجمهورية» ويتوجهان إلى الجمهور. و«الجمهور» مقولة معرفية عند الفلاسفة، أي عجز عن إدراك المتصور وعن طلب الأمور بطريق البرهان. وهكذا يَؤُول القول البياني، في التصور الفلسفي، إلى قول منطقي، أي يفقد خاصيته النوعية، بما هو تخييل ومحاكاة. قد يكون للشعر وظيفة أخلاقية أو سياسية أو ايديولوجية بالمعنى الأعم. بل ان كل شاعر يصدر عن رؤيا وعن موقف أخلاقي في النهاية. وقد يلعب الشاعر دوراً في حياة الجماعة، فيسهم في التأكيد على مثل الجماعة والدفاع عن وحدتها ومصالحها. غير أن الشعر هو في النهاية تخييل تماماً كما قال الفلاسفة والبلاغيون. والتخييل لا يمكن تمثُّله بتعابير محض منطقية. التخييل هو استغراب واستعجاب واستطراف. التخييل يحسن ويقبح، يزين ويجمل. ولكنه يوحي ويوهم، وهو بهذه المثابة، اغتراف من الذاكرة وحنين إلى الأصل وإثارة للمكبوت وكشف للدفائن. من هنا فان القول الشعري لا ينقل العالم بحرفيته، وإنما يسهم في إعادة صوغ الحياة وتشكيلها. إنه ينطوي على توتر وقلق دائمين، على نفور من المألوف والعادي وعلى رفض للقائم والسائد. وبهذا المعنى تُدخل اللغة البيانية «التنافر» على المعنى. وهو تنافر يتعارض مع مبدأ الهوية الذي يتقوم به كل لوغوس، ولا يساعد على لأم الوحدة المجتمعية التي يرتكز إليها كل شعور ديني. وبهذه المثابة يصبح الشعر علامة التفرد وأداة الاختلاف والتمايز. بينما البرهان علامة الهوية والتماسك وسبيل إلى جمع الحقائق ورفع التناقض وتجاوز الاختلافات ولأم الشروخ.

المكان والذاكرة

هذا العقل البياني الذي وسم الثقافة العربية شعراً كانت أم قرآناً، ساهم إلى هذا الحد أو ذاك في قولبة السلوك السياسي. فالعقل السياسي العربي بدا على الدوام وكأنه غير قادر على صنع الوحدة، على انتاج مؤسسة عامة، على الامتثال إلى قانون مجرد، على استيعاب الآخر واحتوائه، على قبول النقد والمعارضة والاعتراف بشرعية الآخر، باختصار بدا عاجزاً على أن يجسد الدولة بوصفها حقيقة. ذلك ان مرتكز هذا العقل كان على الدوام في النص. والنص معجزة لغوية وبيانية. فمن المستحيل أن يُقبض على المعنى فيه أو يُختزل منطوقه إلى دلالة وحيدة الجانب. فهو يحيل من معنى إلى آخر ويتضمن فجوة بين منطوقه

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٥٩ م، ص ٩٤ و١٠٤.

ومضمونه. انه يُظهر بقدر ما يخفي، ويفصح بقدر ما يضمر، وينبىء بقدر ما يحجب. لذا فهو يستدعي على الدوام التأول وإعادة التأول. ففيه أقوال «متشابهات». والتشابه لا يعني هنا أن ثمة معنى غامضاً أو ملتبساً ينبغي إيضاحه وجلاؤه. وبمعنى آخر، ليس التأويل مجرد ارجاع «المتشابه» إلى «المحكم» كما فهم ذلك المتكلمون[1] (القاضي عبد الجبار). المتشابه يعني ان لا تتساوى الأشياء فيما بينها وان الألفاظ المتشابهة تضعنا دوماً أمام إمكان مفتوح. إنه يعني ان النص ينطوي على ضرب من «فائض»[2]، بحيث يصعب لأي كلام آخر ان يكرره أو يختزله أو يتماثل معه. من هنا شكّل البيان الذي هو مصدر الاعجاز مصدر الاختلاف. لأنه يضع دوماً فاصلاً بين الحقيقة ونفسها، يدفعنا إلى التجوز ويعبر بنا من المكان إلى الذاكرة ومن الذات إلى الآخر، وكأننا فعلاً لا نحيا إلاّ من خلال المجاز، وكأنه محكوم علينا أن نلجأ باستمرار إلى الاستعارة لكي نردم الهوة بين الكلمات والأشياء.

هذا العقل المجازي، إذا جاز القول، هو الذي يجعل من الصعب الوصول إلى عقد فعلي، أو إلى نشوء مؤسسة عامة. فاللغة المجازية تتطلب على الدوام التفسير والتأويل. فما دامت الألفاظ كنايات واستعارات، وما دامت الكلمات حقول احتمالات، ينبغي ان تُؤَول، والتأويل اختلاف. واللغة المجازية تبرّر أكثر من موقف وتتسع لمختلف الاجتهادات والآراء. وبذلك يتولد لدينا أكثر من خطاب، وبالتالي أكثر من مذهب وفرقة، بحيث تكون لكل فرقة مقالتها الخاصة التي بها تتميز عن غيرها وتفترق. وما دام التأويل «مفاضلة» بين المعاني الكثيرة وتغليب دلالة على أخرى، ثمة إمكان لأن يزعم كل متأول أن تأويله هو التأويل الحق: كل فرقة تدعي انها تملك التأويل الصحيح وان ما عداها بطلان وضلال. وكل مذهب يعتبر خطابه معيار الحقيقة. وكل واحد يمنح خطابه صفة العمومية والشمول. وعندها تحصر كل فئة طلب الحق في الطريق الذي تسلكه إليه، وتدعي ان المعنى الذي تبرزه هو «الدلالة الحقيقية» على الأصل وأن ما عداه خطأ وفساد. غير انه ليس بالامكان قبول كل الآراء والتأويلات التي يتسع لها النص. ذلك ان التسليم بتعدد الدلالة يؤدي إلى

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير: المصدر السابق، ص ١٨٧.

(٢) يعتبر ميشال فوكو ان الخطاب ليس مجرد علامات تحيل إلى مضامين أو أفكار، وإنما هو نص لا يمكن اختزاله أو تكراره أو العثور على ماهيته. نص ينتج الاختلاف والتوزع، اختلاف المقالات والأزمنة والاقنعة. من هنا فكل استعادة للنص هي ضرب من تأول، وكل تأول هو تشابه بقدر ما هو اختلاف. راجع: ميشال فوكو، أثريات المعرفة (بالفرنسية)، غاليمار، ١٩٦٩ م، ص ٦٣ ـ ٦٧ ـ ١٧٣.

فقدان المعنى وضياع الهوية، أي إلى تفرق الكلمة وانشقاق الجماعة، وبالتالي إلى نقيض ما يسعى إليه أهل الكلام ونعني به توحيد الرأي والكلمة لتوحيد الجماعة والأمة. هذا المرمى التوحيدي أدّى إلى ان لا يعترف أهل الفرق والمذاهب بغير التأويلات التي يتوصلون إليها. من هنا ذلك التوتر والتنافر اللذان تميز بهما تاريخ الجدالات السياسية والعقائدية.

ولكن إذا كان الفكر الكلامي أو الفقهي يبحث عن الوحدة، فانه لا وحدة في النهاية إلا وحدة النص. والنص إمكانات متعددة. فمنطقه منطق الكثرة من حيث كونه لغة مجازية ومن حيث كونه يقبل التأول وإعادة التأول. وهنا تكمن مفارقة العقل الكلامي: محاولة عقلنة النص وحصر دلالته. فالعقل نزوع إلى الوحدة والشمول وبحث عن معنى مشترك وتوكيد على هوية المعنى. أما التأويل فهو مفاضلة واختلاف، إنه انتاج للتعدد حسبما يتسع له النص ويوحي به. وبكلام أوضح، فالعقل يقتضي حصر الدلالة توكيداً لهوية المعنى ووحدة الجماعة والأمة، غير ان النص يأبى ذلك ويمتنع على الحصر والضبط. لذا فإن الخطاب الكلامي يزعم بأنه يمتلك الدلالة الحقة بينما هو فرع يستعيد الأصل، ويدعي الشمولية والتوحيد بينما هو خطاب جزئي وخاص، ويطمح إلى اليقين فيما هو ظن واحتمال. لا شك ان ثمة خطابات أخرى غير الخطاب الكلامي كانت أكثر مرونة وانفتاحاً. فالخطاب الفلسفي بما هو خطاب برهاني، سعى هو أيضاً إلى وحدة المعنى والهوية، ولكنها وحدة «جامعة» تستوعب اختلاف الأمم والملل والطوائف، ذلك ان هذا الخطاب ينطلق من وحدة الحقيقة ويرى بأن الاختلاف انما يرجع إلى طرق التعبير عنها. وكذلك، ومن باب أولى، فان الخطاب الصوفي كان خطاباً توحيدياً بامتياز. ولا عجب، فالعقل الصوفي لم يكن يرى في الوجود إلا الوحدة، على الرغم من كثرة المظاهر وتعدد المستويات واختلاف الدرجات. فالموجودات هي في النهاية تجليات مختلفة للحق، والمعتقدات صور مختلفة للحقيقة الواحدة. غير ان العقل الكلامي كان العقل الغالب. والكلام بما هو لوغوس، كان ينزع دوماً إلى المماهاة، إلى المماهاة بين الخطاب الذي ينشئه حول النص والنص نفسه. والمماهة التامة تفضي دوماً إلى رفض الآخر وعدم الاعتراف به. وهكذا فقد بدا الأمر كذلك في سيرورة العقل الكلامي: إما المماهة وإما نفي الآخر وعدم الاعتراف بشرعيته ان لم نقل محاربته. ولربما ما يزال هذا المنطق يحكم السلوك السياسي حتى اليوم. من هنا غياب المعارضة في التاريخ السياسي العربي. ففي الخطاب الكلامي الذي هو خطاب ايديولوجي، لا يعود ثمة مجال لقبول الآخر. ذلك ان المغايرة دلالة غير مطابقة، تأويل فاسد، انحراف عن الحق، بدعة وضلال. وإذا كان الأمر

كذلك، فانه يستحيل الوصول إلى خطاب جامع وموحد، أي خطاب الدولة. فالدولة تفترض أمراً مشتركاً أي انها تتطلب خطاب العقل بما هو عام. لقد وجدت الدولة العربية في الواقع، ولكن خطابها بقي مجرد تأويل بين تأويلات كثيرة، أي انه لم يكتسب صفة العمومية. صحيح ان المماهاة بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني تمنح هذا الأخير مشروعية ومعقولية. غير ان هذا الحق لا يقتصر على فئة دون أخرى. وبامكان الكل اللجوء إلى لعبة المماهة. فالكل يملك حق التأويل. وبامكان الكل أن ينشىء دلالة حول الأصل. وهكذا يتحول النظر في النص إلى حركة تولد الفوارق والاختلافات. وعندها لا يعود بامكان الجدال ان يوصل إلى نتيجة أو إلى الاتفاق على مسألة عامة. على عكس ما نجده في الجدال اليوناني.

لقد أفضى الجدال في المدينة ـ الدولة إلى نشوء علم المنطق وإلى تصنيف العلم لأول مرة. وذلك بحثّ الفكر على طلب تحديد الأشياء (سقراط) ومن ثم تحديد العقل ذاته (افلاطون) ومن بعد استخلاص قوانين الفكر (أرسطو). وبالفعل، فان الجدال السياسي الذي شهدته المدينة اليونانية، إذ عنى أو عكس من جهة أولى امكان مشاركة الفرد في بحث ومناقشة الشؤون العامة، فانه كان يهدف من جهة ثانية إلى بلورة أمر «مشترك» يمكن الاتفاق عليه. صحيح ان الجدل السوفسطائي اتسم بنزعة تبريرية ولا أدرية، إلاّ ان السوفسطائية كان دافعاً قوياً لأن يُعاد النظر في وظيفة الجدل ومرماه ولأن تصحح مسيرة الفكر، فيُطرح على بساط البحث معنى العقل نفسه، مما ساهم في النهاية في توليد خطاب العقل العام والشامل. وهكذا أفضى الجدال السياسي لدى اليونان إلى وضع نظرية في المعرفة والعقل هي التي سمحت بتحديد السياسي، أي بتحديد العدالة. فلا إمكان لأن تحدد العدالة (الدولة) من دون تحديد العقل نفسه (افلاطون). وبكلام أكثر تحديداً، لقد أدّى اختلاف الآراء وتضارب الأهواء في المدينة ـ الدولة إلى ابتداع الفلسفة بما هي خطاب كلي وعام، أي إلى الاحتكام للمنطق والبرهان. والفلسفة تعني على التحديد وكما فهمها افلاطون منذ البدء، انه بالامكان تجاوز الرأي والظن إلى مقال أكثر وثوقية ومصداقية، لا إمكان لاتفاق من دونه.

مقابل ذلك نجد ان منحى الجدال الذي عرفته الحياة السياسية العربية كان مختلفاً عن ذلك بالكلية. لقد بدأ الجدال الإسلامي سياسياً تماماً كما الجدال اليوناني. غير ان هذا الجدال كان محكوماً هنا بالنص. فالحجة ينبغي ان تجد مرتكزاً لها في القرآن، والدليل ينبغي ان يستمد قوته من كلام الوحي. لا شك ان الجدالات السياسية ومن ثم العقائدية

ساهمت في نشأة علم الكلام أي في عقلنة النص وتحويل الوحي إلى نظرية متسقة كما يقول حسن حنفي. غير انه من الصعب تحويل النص إلى برهان. ومن هنا كان الجدال عبارة عن تقنية عقلية هدفها حجاجي صرف. كان عبارة عن تأويل يستعيد فيه كل واحد ما يؤول إلى موقفه ورأيه ومذهبه. لذا لم يكن بامكان الجدال ان يوصل هنا إلى يقين يطمئن إليه المتجادلون. فالتأويل ليس مما يمكن اثباته أو نفيه، ولا يصح عليه التصديق أو التكذيب. ذلك ان التأويل لا يبحث في الأصل عن ذلالة مطابقة لموضوع نبحث عنه بقدر ما يعيد اكتشاف الدلالات، انطلاقاً من مجازية النص. وهذه الصفة الاحتمالية للتأويل هي التي جعلت الفلاسفة يحملون على أهل الجدل ويتهمونهم بأنهم كانوا السبب في اختلاف الأمة ووقوع الفتن وتمزق الشرع. ولكن مع الايضاح هنا بأن الاختلاف ليس مرده إلى وجود تأويلات فاسدة وتأويلات برهانية حسبما يفسره ابن رشد. بل لأن التأويل ذاته هو مدعاة للاختلاف. وذلك بمقدار ما كان المتأولون يتجهون إلى بحث الأقاويل المتشابهة من دون المحكمة. فحقيقة الاختلاف مردها إلى أن اللغة ذاتها تحتمل التأويل، تأويل النص. والتأويل كان في مبتدئه بحثاً في دلالات الألفاظ أي تفسيراً للقول ونظراً في معنى النص. وللمعنى «وجوه كثيرة». فالقرآن «حمّال أوجه» كما قيل. وليس بامكان المجادلة فيه ان تحل اشكالاً أو توصل إلى نتيجة يُتّفق عليها[١]. انه قول مجازي. وفي القول المجازي، حيث يمكن ان تشترك الألفاظ وتشتبه المعاني، لا مجال لأن تتطابق الدلالة، ولا امكان إذن لأن تلتئم الهوية وتتوحّد الأمة. وإذا كانت اللغة، بما هي علامات تدل على أشياء، وبما هي دلالات يتواضع عليها قوم من الأقوام، تشكل أداة الاتصال بالآخر والالتقاء به، وتسهم بالتالي في التماسك المجتمعي وتولد المساحة العامة التي بها تتقوم الدولة، فان اللغة المجازية، بما هي ايحاء دلالي وبما هي نزوع إلى تنافر المعنى، تشكل أداة اختلاف وافتراق.

لا شك ان الإنسان يملك بواسطة الخيال والذاكرة ان يبحث عن هويته الضائعة، عن زمانه الضائع بل عن مكانه الضائع على حد تعبير بروست. فبالذاكرة نحاول أن نسترجع كل اللحظات المفقودة وان نستجمع كل الأمكنة المنسية، أي ان نسيطر على الزمان ونصير في كل مكان، وهي الحالة القصوى التي تمثلها اللحظة الصوفية، لحظة «الجمع» والتوحّد مع

---

(١) كما أدرك ذلك علي بن أبي طالب، فنهى عن المجادلة في القرآن، راجع الاتجاه العقلي. . . المصدر السابق، ص ٩٦.

الحق. غير ان الإنسان لا يملك في النهاية ذلك «الحضور الكلي». ثمة عجز عن أن نكون في كل مكان أو ان نحيا في كل الأزمنة. فنحن أسرى أزمنتنا وأمكنتنا. ويشبه ان يكون الأمر اننا لا نتحد مع لحظة زمنية إلاّ بالرجوع إلى مكان واحد، أي باستبعاد سائر الأمكنة، ولا نتوحد مع مكان معين إلاّ في زمن معين، أي باستبعاد سائر اللحظات[1]. والخيال إذ يسعى إلى التفلت من الزمن، ويتوق إلى موطن أصلي، أي إلى الإقامة والسكون الأبديين، فإنه يُحيل في النهاية إلى زمن آخر وإلى مكان مغاير، بحيث يتكشف الأمر دوماً عن غياب وانخطاف، وبحيث نعثر دوماً على ثغرات وفجوات. فالزمان الخيالي ليس ديمومة بل هروب، والمكان الخيالي ليس اتصالاً بل انفصال. ومن هنا فان الخيال لا يوحّد إلاّ لكي يفرق، ولا يجمع إلاّ لكي يبلغ الأكثر فرادة وأصالة. ومن هنا أيضاً قدرة اللغة المجازية على توليد أكثر من فسحة وأكثر من مساحة. وهكذا، إذا كانت اللغة، بما هي بنية قادرة على خلق مكان متجانس، تسمح بقيام الدولة، فان البيان أو المجاز، بما هو إحالة دائمة إلى أزمان ينفي بعضها بعضاً وإلى أمكنة ينفصل بعضها عن بعض، إنما هو تفلّت من كل بنية وخلخلة لكل نظام مكاني. انه بمثابة خروق في القول، أو ثقوب في المساحات، أي خرق لكل لوغوس وبالتالي لكل وحِدة. من هنا استحالة الوصول، مع البيان، إلى خطاب عام وموحد، أي إلى خطاب الدولة. وإذا كان اللوغوس، يؤول إلى الدولة ويتجسّد فيها كما قال هيغل، فمع المجاز يستحيل تكوّن مساحة عامة وبالتالي مؤسسة عامة. ذلك ان كل قول مولد لمكان متجانس، لمساحة عامة، انما يُنظر إليه بوصفه مجازاً لا حقيقة، بوصفه ينطوي على هوّة بين ما ينطق به وما يحيل إليه، بين حقيقة الشيء ونفسه. من هنا تبدو الدولة من منظور الخطاب المجازي بوصفها مجازاً لا حقيقة. أنْ لا يتوصل الخطاب إلى اكتساب حقيقته اي مصداقيته ومعقوليته، معناه اخفاق سياسي. معناه عدم الالتقاء بالآخر. معناه عدم الاتفاق أو بالأحرى الاتفاق على عدم الاتفاق وفقاً للقول المشهور. وإنها لسمة عامة للسلوك السياسي العربي، منذ واقعة «السقيفة» قديماً حتى حادثة «الانقلاب» حديثاً. فالنص بل اللغة هي المؤسسة الأولى التي تقولب الحياة العربية. وهي القانون الذي «يسقط نظامه» على كل شيء. ولا مؤسسة عداها. ولعل هذا ما يفسر غياب العقل المؤسسي العربي. فالمؤسسة مهما كانت درجتها، وسواء كانت دولة أو شركة، إنما تفترض نشوء فسحة عامة أو خطاب عام. وهذا ما لا يجيزه المجاز.

---

(١) راجع تحليل جورج بوليه لاعمال بروست، المكان البروستي، المصدر السابق، ص ٧٢.

وما دامت هذه اللغة هي لغة مجاز بامتياز، وما دام المجاز مبدأ التبعثر وعلامة التفرد وأداة الافتراق، فان هذه اللغة قد تفسر لنا هذا الاختلاف الذي يباعد بيننا كلما بحثنا عن التقارب، وهذا الشتات الذي نحصده كلما سعينا إلى الوحدة. فهل نحن أسرى الكلمات؟ وهل هذه اللغة التي لا تنتج إلا التفرد هي مجال حريتنا وشبكة قيودنا في آن؟

الذات والآخر

هل إننا نبالغ في استخدام مصطلحات الألسنية والنقد المعاصرين في فهم ظاهرة البيان العربي؟ أو في المقارنة بين خطاباتنا وخطاب الغير؟ ينبغي ان لا يُظن ذلك. فما نفعله يقدم مثالاً على طريقة في التناول لا هي تسقط الحاضر على الماضي، ولا هي تحكم على الذات بمعايير الغير. فنحن ننطلق من ظاهرة وعاها العرب القدماء وأدركها المعاصرون من عرب وأجانب، مؤداها أن الشعر «ديوان العرب»، وأن البيان أسلوب القوم المميز وطريقهم إلى التفكير، وأن الاعجاز اللغوي ابداعهم الحضاري، وأن اللغة «هويتهم» على حد قول مفكر معاصر (دي لاباستيد)[1]. والواقع، ان مكتشفات العقل الألسني، انما تعمق فهمنا لهذه الظاهرة وتلقي مزيداً من الضوء على «أسرار البلاغة» العربية. فالقول بوجود هوة بين الدال والمدلول، والقول بأن النص فسحة خالقة للمعاني، والقول بأن اللغة تؤثر في رؤية أهلها للعالم، مثل هذه الأقوال تجعلنا ندرك على نحو أوضح لماذا اعتُبر «الاعجاز البلاغي» ميزة الحضارة العربية، وتكشف لنا عن الصلة العميقة بين الرحلة اللغوية ومغامرة العقل. كذلك، فنحن عندما نقارن بين نمط ثقافي ونمط آخر، بين عقل برهاني وعقل بياني، فإننا لا نقصد من وراء ذلك المفاضلة بين الذات والأخر أو بين ثقافة وثقافة. ذلك ان المقارنة قد تَؤول إلى نفي الآخر واحتوائه أو إلى الالتحاق به والخضوع له ولا فرق. ولكنها قد تكون سبيلاً إلى التعارف والائتلاف. في الحالة الأولى تخدم المقارنة المنزع العرقي وتؤكد فكرة الخصوصيات المطلقة والأنساق المغلقة. أما في الحالة الثانية، فان المقارنة تصبح بمثابة «مرآة» تجلو حقيقة الذات والآخر، فتتحول إلى أداة للتعارف والتجاوز. فالآخر طريق إلى الوعي بالذات بقدر ما يوقظ الذات على حقيقتها. ونحن عندما ننظر إلى الآخر نرى فيه المغايرة، ولذلك قد ننكفىء إلى ذواتنا ونتقوقع على أنفسنا، فنحتمي بخصوصيتنا وتعترينا حالة من النرجسية، أو بالأحرى نعود إلى نرجسيتنا الأصلية خاصة عندما تكون العلاقة

---

(١) راجع مجلة مواقف، عدد ٣٦، ١٩٨٠ م، مقالة ادونيس، بيان الحداثة، ص ١٥٢.

بالآخر، علاقة تحدّ ونفي. غير ان النظر إلى الآخر انما هو اختراق للذات، إذ الآخر قد يمثل الجدّة، فيبهرنا بغيريته وتجذبنا حقيقته ويدفعنا إلى التماهي معه، وعينا ذلك أم لم نع. ولذلك فان المقارنة معه قد تفضي إلى التجاوز وبالتالي إلى التعارف والائتلاف.

وهكذا فان القصد من المقارنة بين اللوغوس والنص الموحى، بين البرهان والبيان، ان تكون سبيلاً إلى جلاء حقيقة كل منهما، إلى معرفة ما يتمايز به الواحد عن الآخر. ولكن امعان النظر في خصوصيتهما قد يكشف عن كيفية تمفصل الأول مع الثاني، وعن امكان انفتاح الواحد على الآخر. فقد نعثر في كل نص على لوغوس مكبوت، وقد تتوارى خلف كل لوغوس فسحة مكبوتة. فالآخر هو ما كان يمكن أن كونه.

لقد شكل انبثاق خطاب العقل اعجوبة الثقافية اليونانية حقاً، كما تجلى ذلك في محاولات البحث عن أصل الوجود وجوهره، وفي استقصاء أسباب الظواهر ولملمة شتات المعارف، وفي تحديد معنى العقل واستخلاص قوانين الفكر. ولقد قدم ذلك أساساً لكل بحث علمي ولكل بناء فلسفي لاحق. فالفلسفة تتكلم اليونانية كما قدال هيدغر بحق. وكل فيلسوف هو بمعنى ما يوناني، كما يمكن القول ان كل مسلم هو بمعنى ما عربي. غير ان عقلانية اليونان والغرب عامة، تبقى في النهاية أحد أنماط المعقولية. لعلها أكثر الأنماط التي تبهرنا بحقيقتها وبمنجزاتها. فالإنسان هو عاقل وصانع في النهاية. ولكن ما يصنعه الإنسان إذ يحدده، فانه ليكاد يخنقه. فالمصنوعات التي أنجزها العقل تطغى اليوم على العقل نفسه، وعلى الطبيعة، ولعل هذا ما يفسر عودة المكبوت التي يشهدها الغرب منذ القرن الماضي وان في أشكال مختلفة: انفجار الفضاء الاقليدي الذي قولب الفكر الغربي منذ الأغريق، وانبثاق عالم رياضي تتوالد فيه الفضاءات المتنوعة والكثيرة، وانفجار اللغة الغربية المقموعة من اللوغوس كما يتجلى ذلك في الشعر الغربي الحديث، والدعوة إلى حق الاختلاف، والتفتيش عن خيارات أخرى لدى الشعوب البدائية والقديمة في وجه طغيان الدولة الغربية الحديثة. وهذه الظواهر إذ تعني شيئاً، ألا تعني ان الكينونة أرحب وأغنى من أن يحددها نمط واحد وتجربة واحدة؟

ألا تعني محاولة تجاوز الغرب نحو ما مثله الشرق[١]؟ فهل ان ما نحسد الآخر عليه هو ما يشكو منه؟ في الحقيقة كما انه لا يمكن ان نصير الآخر، لا يمكن أيضاً ان نبقى على ما نحن عليه. ولكن ما ينبغي قوله هنا ان لنا نمط معقوليتنا الخاص. وإعادة البناء لن تتم إلاّ

---

(١) راجع بيان الحداثة، المصدر السابق، ص ١٥٣.

على أساس اكتشاف القديم. قد يكون اللوغوس مكبوتاً في حضارتنا، كما تكشف لنا ذلك المقارنة بين الأنا والآخر. غير ان نقد العقل العربي، هو في وجه من وجوهه اماطة اللثام عن هذا اللوغوس، ومعرفة المجالات التي ارتادها والعوالم التي أبحر فيها والأشكال التي تجسد عبرها. ففي النمط التي ميّز الثقافة العربية والإسلامية ثمة وجهة غالبة تمثلها «حضارة القول» لا حضارة المقولة. حضارة يتمفصل فيها المجاز مع الحقيقة، والمحاكاة مع التجريد، والرياضيات (الجبر) مع التصوف. حضارة يحلّ فيها الصديق مكان المحلل، والمسامرة مكان العزلة (عزلة الفيديو كما اليوم)، والتأمل مكان البرمجة (العقل الالكتروني)، واليد مكان الآلة، والبطولة الحقيقية مكان البطولة المصطنعة (بطولة الشاشة)، واختلاف الجنسين الخلاق مكان المماثلة الخادعة بينهما، و«التعارف» مكان التقاتل، والائتمان على الطبيعة بدل اتلافها: باختصار الحضارة التي ابتكرت مفهوم «الإنسان الكامل» مقابل كل تلك الإهانات والصفعات التي وجهتها المدنية الحديثة للإنسان[1]. ليست هذه نرجسية بقدر ما هي محاولة لاستكناه سيرورة تاريخية.

---

(١) لا شك أن هذه الجوانب (الصداقة، المسامرة، الموقف من المرأة، مفهوم الرجولة والبطولة، النظرة إلى الطبيعة...) تصلح كموضوعات إذا ما درست قد تمهد الطريق لفهم اشكالية الإنسان في الحضارة العربية والإسلامية.

نحو فهم تكاملي للإنسان(١)

نقد مفهوم الإنسان

لا مبالغة في القول إن الإنسانية المعاصرة هي إنسانية قلقة أكثر من أي وقت مضى. ويتبدى هذا القلق فيما يعتري الإنسان الحالي من الاضطراب في نظرته إلى نفسه، والشك في قدرته، والتساؤل الحاد حول مصيره، أي في كونه يعاني أزمة هوية حقيقية تتمثّل في غياب المعنى ذاته. لأن من تاه عن المعنى ضاعت منه الهوية، ومن افتقد الدلالة لم يستقم عنده تصور. ولعلّ ما يكمن في أساس هذه الحالة الوجدانية الآفاقُ المسدودة التي أوصلت إليها الحضارة الحديثة في أكثر من مجال وعلى غير صعيد، والمأزق الذي أسلمنا إليه التطور ذاته والتقدم عينه. فالإنسان يشعر يوماً بعد يوم، بالرغم من التقدم العلمي الهائل، وبالرغم من امتلاك تقنيات جبارة، يشعر بفقدان السيادة، بأنه ليس سيد مصيره ولا مالك زمامه، بأن الأشياء تفلت من سيطرته وتأبى الخضوع لخططه واستراتيجياته، تتمرد عليه وترفض أن تُسخّر له. فما صنعه الإنسان يكاد يطغى عليه. وكأنه أصبح أسير المنظومات التي بناها والانساق التي خلقها، وكأن ثمة قوى غُفلاً لا قدرة له على التحكم بها، وكأن ثمة منطقاً خفياً يتجاوزه ويتعالى عليه. فهل نحن إزاء ضرب جديد من ضروب الجبر؟ هل نحن إزاء قدرية من نوع آخر؟ لا شك ان هذه الأزمة الحضارية التي يتنفسها الإنسان في كل جانب من جوانب حياته ومع كل نشاط يبذله، انما تعيدنا إلى مساءلة مفهوم الإنسان نفسه، ما دام الإنسان هو صانع الحضارة وخالق الدلالة. انها تفترض الارتداد نحو ما فعله الإنسان بنفسه وما يعرفه عنها. فكل فكر هو ارتداد نحو الذات. والعقل ليس أكثر من تأمل ما نعرفه من أمر أنفسنا والعالم.

لقد عرِّف الإنسان منذ القدم بكونه كائناً ناطقاً أو عاقلاً أو صانعاً.. ونُظر إليه على الدوام بوصفه ذاتاً متعالية. وها هي «علومه» تكشف كيف ان لغته هي لعب رموزه وإشارته، وكيف ان فكره هو نسج خرافاته، وكيف ان أشياءه صارت تصنعه بعدما كان يصنعها، وكيف

(١) مقالة نُشرت في مجلة دراسات عربية العدد ١١، أيلول ١٩٨٣ م.

انه كلما توغل في البحث عن نفسه، اكتشف العناصر التي يستبعدها من تعريفه لها والصفات التي ينفيها عنه والمراحل البائدة التي حسب انه تجاوزها. فذاته هي محصلة بناه التحتية واللاشعورية. إنها استعادة أنماط سلوكية سحيقة في قدمها، أنماط منسية في أقاصي الذاكرة، على قدر ما تبدو مجهولة الأصول والأسباب مستعصية على الفهم والتفسير.

نبش الأصول

إن علوم الإنسان تكشف مدى بعد الإنسان عن المعرفة بنفسه حق المعرفة: ما يشوب وعيه بذاته من أوهام وشبهات، وما ينطوي عليه تصوره لها من الخداع والغرور. انها تكشف ما يكمن في أساس الإنسان مولد المعاني وخالق التصورات والمنفرد بميزة الوعي، مما هو خلو من المعنى ومما لا يتصور ولا يُستوعى. وهذا الكشف الذي هو من ثمار النظر الحديث في الإنسان، أسهم في اهتزاز صورة الإنسان وتعريته في عين ذاته والحط من مقامه في نظر نفسه. ان هذه التعرية بل هذا الفضح لصورة الإنسان، يعبّر عن نفسه في هذا الاغتراب الذي يؤرق الذات الإنسانية المعاصرة وهذا التمزق الذي يشطرها. ونقصد بذلك على نحو خاص الذات الأوروبية، بما هي ذات تتسم بالنظرة النقدية والوعي المتصف بالتشكيك والسلب. وبما هي صاحبة التجربة التاريخية الحديثة التي انبثق عنها ما سمي: «علوم الإنسان». وبالفعل يمكن الحديث اليوم عن بروز وعي نقدي حاد ينتصب بين العقل الغربي وذاته، وعي يبلغ حد النفي والتضاد. ونحن نلمس أثر هذا الوعي لدى أكثر من مفكر وفي ميادين علمية مختلفة. ونتبين أثره على صعيد النظر في الذات كما على صعيد النظر في الآخر. ويتجلى هذا الموقف النقدي والسلبي في محاولات التفكير بالأصول الثقافية، والذهاب فيما وراء المعارف التي تكونت في أذهان الغربيين عن أنفسهم وعن الآخر والعالم. ونعني بذلك محاولات التنقيب عن أثريات هذه المعارف ونبش جذورها والإبانة عما تنطوي عليه من الأوهام والاختلافات. وهذه المحاولات ليست جديدة بالكلية، ولا هي وليدة اللحظة الراهنة. فلقد افتتحتها أعمال مفكرين أمثال ماركس ونيتشه وفرويد، في تحليل آلية الانتاج، أو في البحث عن أصول الأحكام الخلقية، أو في الكشف عن منطق اللاشعور. ان هذه الأعمال تستعيد من خلال قراءة جديدة[1] للسلعة أو للقول أو للحلم، التصورات الماورائية والنماذج الخلقية التي أسهمت في قولبة العالم الغربي منذ القدم.

---

(١) راجع بشأن ذلك، عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١ م، ص ١٥١.

وهي تستعيدها على نحو جذري يُفضي في مآله الأقصى إلى تقويض فلسفة الوعي، والغاء مفهوم الذات، والتشكيك في القيم الأخلاقية أي في «قيمة القيم»[1]. فبحسب هذه القراءة، الوعي هو اخفاء للعلاقات الاجتماعية، والذات هي إعادة تشكيل للتباين والاختلاف، والمثال الخلقي هو طمس لإرادة القوة والغلبة، والعقل هو تَستّر على العقل الباطن. ولعلّ ما فعله نيتشه في البحث عن أصول الأخلاق، أي في الذهاب إلى ما يتعدّى مفهومي الخير والشر، للتنقيب عن جذور اللغة الخُلقية التي يتحدث بها الغرب عن نفسه، لمن أهم وأخطر المحاولات التي بُذلت لتعرية الذات الغربية. وذلك بالقدر الذي يكشف فيه ذلك التنقيب عن الهراء الذي تستبطنه اللغة الماورائية، والكيانات الوهمية التي يصطنعها العقل الفلسفي، وعما يتسم به الوجود من الصيرورة والاختلاف والتشتت، وما ينطوي عليه العالم من الخواء والفجوات. وفي الحقيقة، ان محاولات فضح الفكر الماورائي والخلقي والتي هي الوجه الآخر لما سُميَ عند نيتشه «موت الله»، قد مهدت السبيل لزوال ذلك المفهوم الذي يُتناول عبره الإنسان من زاوية المفارقة والتعالي. فلقد فُهم الإنسان دوماً في الفكر الفلسفي عبر تساميه، أي من خلال ألوهيته. وهذه الرؤية للإنسان، المرتبطة بمفاهيم الوعي والذاتية والمثُل، هي التي تزعزعت مع بروز فكر يتوغّل إلى أبعد مما تقوله لغة الماورائيات والخلقيات، إلى ما تخفيه من أمر الوعي والذات وما تحجبه من حقيقة العقل والكينونة، إلى المصلحة التي تُغفلها قوانين السلطة، والأحكام المسبقة التي تكمن في نشأة القيمة الخلقية، والمركب اللاشعوري الذي يولّد الشعور. فنحن إزاء ضرب من قيام تفكير منطلقه عدم تطابق الأشياء والكلمات، ووجود مسافة بين الحقيقة ونفسها، وتنافر المعاني أو تفاضل الدلالات. لذا، فإن القراءة التي يتكشف عنها هذا الضرب من التفكير، تعتبر ان كل نص ينطوي على فراغ ما، وان كل قول هو ضرب من التستّر. انها قراءة تقوم على فضح النص وتتجه إلى معرفة ما لا يقوله: إلى البحث في الآليات والشروط والقواعد التي تولد المعنى من اللامعنى، وإلى كيفية انتاج الذاتية من الفوارق، وإلى تبيان كيف يُنسج الكلام من الأخطاء والهفوات، وكيف يغالب السوّي اللاسوي، وكيف يتأكد الحضور من النقص والغياب.

من هنا لا ينبغي ان يُفهم بالبحث عن الأصول، بحسب ما فعله نيتشه، التفتيش عن

---

(١) راجع، نيتشه، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة حسن قبيسي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١ م، ص ١٤.

أصل أول صدرت عنه الأشياء، أو عن جوهر صاف ينبغي جلاؤه. فالأصل لا يعني هنا من أين صدرت الأشياء، بل كيف صدرت وتكونت. وهذا ما أوضحه هايدغر في قراءته لنيتشه[1]. ولئن كانت الأصوليات أو علم الأصول يبحث عن بداية. فكل بداية هي تركيب، وكل أصل هو اشتقاق، وكل ماهية هي تشكيل. فالمعنى هو استعادة. والقراءة هي تأويل. والحقيقة ليست في النهاية سوى ما نقوم بإعادة تشكيله أو تأويله. وإذا كان عالم الأصول ينظر في تاريخ الأشكال الماورائية على اختلافها، فليس لكي يردّها إلى معنى واحد أو يُحيلها إلى أصل أول، بل لكي يقف على كيفية انبثاقها وتكونها. ذلك ان هذه الأشكال هي أشكال اشتقاقية، أو بمعنى أدق تأويلات متلاحقة. وليس ثمة من تأويل نهائي للحقيقة. فالحقيقة سيل من التأويلات.

تعرية الأسس

وإذا كان نيتشه قد افتتح علم الأصول، فإن أثريات المعرفة التي يعتبر فوكو رائدها اليوم، انما هي تنقيب عن الأصول التي قامت عليها علوم الإنسان. وفي الحقيقة، إن مباحث فوكو في الجنون والمرض والجنس والعقاب، هي بمثابة حفريات دقيقة ومذهلة في الأسس التي انبنت عليها الحضارة الغربية الحديثة. وهذه الحفريات تمثل بحق أثريات الانساق المعرفية التي شكلت الوعي الغربي منذ عصر النهضة. وإذا كانت أعمال ماركس ونيتشه وفرويد ساهمت في الكشف عن مقدار الوهم الذي كمن وراء الانساق الماورائية، والمتمثل في الاعتقاد بوجود ماهيات ثابتة ومفاهيم خالدة وذوات متعالية، فان حفريات فوكو فيما يتعدى علوم الإنسان إلى الأسس التي قامت عليها والقواعد التي حكمت نشوءها، أي إلى ما جعل هذه العلوم أمراً ممكناً، ان هذه الحفريات في تاريخ الجنون والعيادة والسجن والمدرسة والعائلة، تكشف كيف ان علوم الإنسان لم تنشأ في النهاية إلا على جثة الانسان. أي انها تكشف مبلغ الوهم في التعريف الذي كوّنه الإنسان عن نفسه. فلقد حدد الفكر الفلسفي الإنسان بوصفه كائناً عاقلاً. ولكم تباهى الإنسان على الحيوان لكونه يدرك الكليات ويجرد العام من الخاص وينزع الصور عن المواد ولواحقها. فاعتقد بأنه يتجوهر من جراء التعقل ويقترب من المفارقة ويتماهى مع الآلهة. ولكن هذه الميزة «الصُورية»[2] والإلهية، هذه القدرة على تمثل الموضوعات وقول الأشياء، هذه المسافة بين

---

(١) الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، المصدر السابق، ص ١٦٢.
(٢) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، غاليمار، باريس ١٩٨١ م، ص ٣٦١ ـ ٣٦٥.

الموضوع المتصور وامكان تصوره، بين العقل وما يُعقل، والتي بسببها نتحدث عن الإنسان، ربما كانت أيضاً السبب في ان نتوه عن الموضوع الذي هو نحن، وأن يحتجب الأصل الذي نحن صنوه وتكراره، وأن نتجاهل ما نتعالى عليه. ذلك ان هذه الميزة العجيبة التي أعمل الفلاسفة فكرهم في حدّها والوقوف على كنهها، هي ماهية فارغة وطبيعة شكلية، أي كائن منتزع من ترتبه وجذوره مسلوخ عن لحمه ودمه. فالإنسان يحيا ويرغب ويعمل ويتبادل ويتكلم ويرمز. ولما حاول هذا الإنسان ان يطبق على نفسه ما طبقه على الكائنات والأشياء، أي ان يتصور قوانين رغباته وشكل اجتماعه ولعب ألفاظه ورموزه، لم يكد يعثر على نفسه. وهكذا، مذ عكف الإنسان، حديثاً، على ان يدرس نفسه، على ان يجعل منها موضوعاً من موضوعات العلم، أي شيئاً كباقي الأشياء، لم يجد إلا ما يشبه الجسم أو الحيوان أو المجنون أو الطفل أو الهمجي. فوراء الوعي للرغبات يتكشف اللاوعي والعماء. ووراء الاجتماع والتبادل والروابط تختفي نوازع العدوان والتسلط. وخلف هذا التاريخ المديد من التحضر يطل سلفنا الأول بعريه وتوحشه. من هنا، فالحضارة الحديثة لا تُقرأ من خلال مفاهيم العقل والحرية والإنسان فقط. فخلف العقل تتوارى كل أنواع اللامعقول. ووراء الليبرالية تكمن نوازع الارهاب ووسائل الرعب. والتغني بالإنسانية يحجب تقنيات تطويع الأجساد لضبطها والسيطرة عليها. وانه لغريب حقاً ان لا تكتمل علوم الإنسان إلا على حساب الإنسان، أي على حساب ذلك المفهوم الذي يُتصور به الإنسان عبر ألوهيته. فالاعلان عن «موت الله» حمل معه في الوقت نفسه فعلاً «موت الإنسان»[1]. وكأن المسألة لا تكمن، فيما نرى، في ان نكون أو لا نكون، كما قال هملت، بل في ان نكون آلهة أو لا نكون. فلقد أدّى التنقيب بالإنسان عن نفسه إلى ان يجد فيه كل ما ليس بإنساني، أو ما ظن انه كذلك، أي إلى ان يجد المرضي واللاسوي، والطبيعي والحيواني، والطفلي والبدائي، وإذن كل الأوجه التي كان يستبعدها من ذاته. وإذا كانت أثريات اللغة عند نيتشه تكشف عن مدى الوهم الذي صنع الوعي الغربي (وكل وعي آخر)، فان حفريات فوكو في المعرفة تكشف عن مدى النفي الذي مارسته الذات الأوروبية (وكل ذات أخرى) على نفسها باستبعادها المريض والسمتضعف، والمنحرف والمجنون. وهذا النفي الموجه صوب الداخل، هو وجه متمم لنفي موجه صوب الخارج.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٥٣.

ونعني به نفي الغير. أي نفي كل ما ليس بغربي، نفي الوحشي والزنجي، والشرقي وغير الشرقي. . .

ثورة اتنولوجية

وهذا الوجه من أوجه النفي، أي نفي الغير، إنما تميط عنه اللثام بعض الدراسات الاتنولوجية المعاصرة، وبشكل خاص تلك المقالات التي تتناول النظرة الغربية إلى الشعوب الأخرى، بلهجة نقدية ووعي متشكك، والتي تتكشف في النهاية عن رؤية جديدة للاجتماع والتاريخ. وفي الواقع، يمكن القول ان ليفي ـ ستراوس قد دشّن هذا الاتجاه في البحث الاتنولوجي. فقد وجه هذا الانتروبولوجي نقداً صارماً لمفهوم «التقدم»، واعتبره مقولة غربية حاول علماء الاتنولوجيا ان يُسقطوا من خلالها تصوراتهم واعتقاداتهم على تواريخ الآخرين وثقافاتهم. ومن هنا دعوة ليفي ـ ستراوس[1] إلى إعادة تقييم الحضارات البائدة والقديمة، وإلى التآلف بين الثقافات. ولا جرم أن أعمال الانتروبولوجي الراحل بيار كلاستر تكتسب أهمية فائقة على هذا الصعيد. فلقد طور هذا الأخير موقف ليفي ـ ستراوس على نحو أكثر جذرية واتساعاً. وذهب إلى أبعد مما وصل إليه شيخ الانتروبولوجين. فلقد دعا كلاستر إلى إحداث «ثورة كوبرنيكية»[2] في ميدان الاتنولوجيا، تقلب التصور الذي كان يجعل مجتمعات الأرض تتمحور بمجموعها حول الاجتماع الأوروبي، وبالتالي تقوض أسس النظرة المركزية الغربية، وتسهم من ثم في تحرير الفكر من أسر النزعة العرقية في النظر إلى الغير. ومن هنا فقد عمد كلاستر إلى التنقيب عن جذور اللغة التي يتحدث بها الاتنولوجي عن الوحشي، وعن أثريات المعرفة التي كونها الغربي عن الآخر، أي سعى إلى البحث عن الأحكام المسبقة التي انطلق منها الأوروبيون في دراستهم للشعوب المسماة وحشية. وقد ساعده هذا الموقف النقدي على الاقتراب من الحقيقة البدائية، وسهّل له شروط الاهتداء إلى هوية الجماعات الوحشية. وبالطبع، فانٍ هذا الأمر لم يكن ممكناً، إلاّ لأن اختيار كلاستر كان ينم في الأصل عن تعاطف لا نظير له إزاء الإنسانية البدائية. فمعرفة البدائيين لم تكن تحتاج إلى عدة معرفية، أو إلى موقف نقدي من الذات فقط، بل كانت تحتاج أيضاً إلى موقف خلقي من الإنسان البدائي، موقف «زاهد» جعل كلاستر يتحرر إلى أقصى حد من الأفكار المسبقة في رؤيته للغير، وكأنه كان يحمل في ذاته «صورة

---

(١) كلود ليفي ستراوس، الانتروبولوجيا البنائية، ٢، بلون، باريس، ١٩٧٣ م، ص ٣٩١.
(٢) بيار كلاستر، المجتمع المضاد للدولة، مينوي، باريس ١٩٧٤ م، ص ٢٣.

الآخر»[1].

وقد شرع كلاستر متسلحاً بهذا الموقف النقدي من ثقافته، وهذا الموقف الخلقي المتسم باحترام ثقافات الغير، شرع يدرس بعض المجتمعات البدائية بتحليله ظاهرة العنف فيها، أو بتعرفه إلى أنماط اشتغالها، أو بتتبعه أشكال السلطة فيها ومقام الرئاسة ووظيفتها. فأمكنه بذلك تقديم رؤية جديدة للاجتماع والسياسة، رؤية نجم عنها خلخلة بعض الأفكار التي كانت تُحمل محمل البداهة، كالنظر إلى العالم الوحشي على انه عالم لا يرقى إلى مرتبة الاجتماع والسياسة. وبدلاً من ذلك، اعتبر كلاستر ان الجماعات البدائية تشكل مجتمعات لها نمطها الخاص في العيش، ولها طريقتها المميزة في تصور اجتماعها وفي ابتكار الحلول لانقساماتها ونزاعاتها، أي لها سياساتها. فلا اجتماع من دون سياسة. والفرق في النهاية بين مجتمع وآخر، كامن في مقام السياسة ووظيفتها وفي طبيعة السلطة وآليتها (رمزية ـ مادية، مباشرة ـ غير مباشرة، فردية ـ جماعية...). من هنا مقولة كلاستر الشهيرة: مجتمعات ما قبل الدولة أو المجتمعات المضادة للدولة. وقد ساهم هذا الفهم للسياسة في «إعادة اكتشاف» المسألة السياسية خاصة عند مارسيل غوشيه[2] وكلود لوفور[3]، وبعدما آلت الدولة الغربية، على اختلاف منوعاتها إلى الكلانية: إلى ضبط الفردية وسجنها، وإلى احتواء الإنسان وسحقه، إذن إلى ما يسمى اليوم «البربرية المعاصرة»[4].

سلطة الاستشراق

وإذا كانت دراسات كلاستر قد ساهمت في تعرية النفي الذي مارسه الغربي على الوحشي، فيما يتعدى المعرفة «العلمية» به، وهو نفي أدّى إلى إقصاء الأخير من فلك الاجتماع، فان بعض الدراسات في ميدان الاستشراق، ونعني على نحو خاص دراسة إدوار سعيد (الاستشراق)[5]، تسعى بدورها إلى التنقيب عن أصول النظرة الغربية إلى الشرق، وإلى تعرية النفي الذي مارسه الغربي على الشرقي، والذي كان من نتائجه استبعاد هذا

---

(١) يمكن مراجعة ما كتبه كلود لوفور عن كلاستر، مجلة «ليبر»، العدد ٤، ١٩٧٨ م، ص ٥١.
(٢) انظر: أصل العنف والدولة، المصدر السابق، دين المعنى (مارسيل غوشيه).
(٣) انظر: كلود لوفور، حقوق الإنسان والسياسة، مجلة ليبر، العدد ٧، ١٩٨٠ م.
(٤) انظر: د. فتحي التريكي، مفهوم الدولة في الحقل الفلسفي المعاصر، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٤.
(٥) ادوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨١ م.

الأخير من دائرة الرقي والتقدم واقصاؤه إلى عالم التخلف والانحطاط. وبالفعل، فقد أراد صاحب كتاب (الاستشراق) ان يكتب أثريات الاستشراق، على غرار أثريات المعرفة الإنسانية عند فوكو وبالاستناد إلى منهجها، محاولاً ان ينزع الأغلفة التي تغلف رؤية الغرب إلى الشرق، وان يتقصى جذور النظرة التي يتحدث بها الأوروبيون عن العرب والمسلمين، أي أراد أن يذهب إلى أبعد مما تقوله لغة هذا العلم الذي سمي استشراقاً، محاولاً فضح أقاويلها بتبيان ما تنطوي عليه من أوهام الذاتية. ذلك ان تصور الغرب للشرق، انما هو تصور ينتج فيه الغرب ذاته أيضاً. فنظرة الغرب للشرق تتضمن قدراً من النفي له قلّ ذلك أو كثر. وحقيقة النفي، نفي الأنا للآخر، ان ننفي عليه ما نتملكه نحن، فنرى فيه ما نستبعده من أنفسنا وما نقصيه من ذواتنا. فكل معرفة بالآخر، إذ تتضمن نفياً له بوجه من الوجوه، تؤكد من جهة أخرى في الذات على ما تنفيه عند الآخر، أو تنفي في الذات ما تجده عند الآخر. وبمعنى أدق، كل معرفة بالآخر هي وجه من أوجه المعرفة بالذات، بقدر ما هي مظهر من مظاهر نفيه. ونفي الغرب للشرق معناه الحكم على الشرق ليس بما فيه، بل بما في الغرب. معناه تعريفه ليس انطلاقاً مما هو، بل مما هو في الغرب ذاته. معناه أن يرى الغرب في الشرق ما ينفيه عن نفسه، وان لا يرى فيه ما يثبته عند نفسه. فإذا كان الغرب هو في نظر نفسه العقل والحرية، فالشرق هو الخرافة والاستبداد. وإذا كان الغرب مصدر الحداثة والتقدم، فالشرق موطن التقليد والتخلف. وإذا كان الغرب طغيان النزعة المادية، فالشرق منبع الروحانية. وهكذا ينتج الغرب الشرق[1] بما ينفيه عن نفسه، أي ينتجه على نقيضه. فيصفه ويصنفه ويحلّله ويقيّمه بغية امتلاكه وتطويعه. فوراء المعرفة بالشرق تكمن إذن الرغبة والإرادة. رغبة الغرب في ان لا يرى إلاّ ما تعطيه نفسه، وإرادته في السيطرة والاخضاع.

ومهما اختلفت أوجه النفي، وسواء كان نفياً للآخر الغريب في الخارج أو نفياً للآخر القريب في الداخل؛ فان النفي هو ضرب من توهم يجعل الذات تُسقط على الغير ما تستبعده من حقيقتها، وما تتوهم انه ليس فيها، وما تستبطنه وتكبته أو ما تريد طمسه وحجبه. فالذات الغربية، إذ تنفي المنحرف والمجنون في داخلها، فلكي تؤكد على معقوليتها وسويتها، وإذ تنفي البدائي والمتوحش في خارجها، فلكي تؤكد على تمدنها وتحضرها. وإذ تنفي الشرقي، أو أياً كان مغايراً لها، فلكي تؤكد على حداثتها وتقدمها. انها تنفي بذلك

---

(١) المصدر نفسه، ص ٣٩.

دونيتها لكي تثبت تفوقها، وتستر عوراتها لكي تتباهى بكمالها. فنفي الخارج هو امتداد لنفي الداخل[١].

ردم الهوة

وفي الواقع، إن هذه النظرة النقدية إلى الإنسانية الغربية (وكل إنسانية ماورائية)، لا تقتصر على الأصوليات والأثريات، ولا تقف عند الاتنولوجيا والتحليل النفسي. بل هي وجهة تعم مختلف الميادين المعرفية، كعلم السلوك وعلم الحياة والألسنية. فهناك اتجاه إلى ردم الهوة التي أقامها الفكر الماورائي بين الإنسان والحيوان أو بين الثقافة والطبيعة. وفيما يختص بعلم السلوك يذهب البعض إلى انه لا مجال للفصل بين الحيوان والإنسان. ومن أبرز من يمثل هذه الوجهة، التي تجد منطلقها في الداروينية نفسها، كونراد لورنز[٢]: فلقد رأى هذا السلوكي إن الإرث الماورائي شكل «عائقاً» حال دون فهم الإنسان لنفسه، وذلك بالقدر الذي ساهم في فصل الإنسان عن مملكة الطبيعة وعن عالم الحيوان. ومن هنا اعتبر لورنز ان علم السلوك يمهد السبيل لدراسة الإنسان نفسه. بمعنى أن من يعرف الحيوان حق المعرفة هو المؤهل لأن يعرف الإنسان معرفة تامة. وكذلك، فان بعض الاتجاهات المعاصرة في علم الحياة تنحو أكثر فأكثر إلى عدم الفصل بين الإنسان والطبيعة. فلقد درج الفكر منذ الأغريق على الاعتقاد بأن ما هو إنساني ليس بطبيعي وان ما هو طبيعي ليس بإنساني، وهو اعتقاد نجم عن النظر إلى الإنسان بوصفه ماهية ثابتة وجوهراً مفارقاً. ولا شك ان هذا الاعتقاد قد تزعزع بعد ان أثبت كوبرنيكوس ان الأرض ليست مركز الكون، وان الإنسان ليس سيّد المخلوقات، ولا هو مبتدى الحياة ومنتهاها. وكان ذلك أول صفعة للكرامة البشرية، ثم توالت الصفعات على يد داروين وماركس ونيتشه وفرويد وفوكو. فلسنا نحن سوى رتبة بين الموجودات، وفرع من شجرة الحياة الكبرى: نسقط ونتحرك كجسم، وننمو ونتحلل كنبتة، ونتصرف ونتناسل كحيوان. ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم ﴾ [الأنعام: ٣٨]. ولسنا نحن من نختار أخلاقنا وعوائدنا، وإنما يحددها أسلوبنا في المعاش. ولسنا نحن من يتصرف ويتحدث، وإنما المكبوت والغريزي هو ما يتصرف عبرنا ويتحدث خلالنا. كذلك لسنا أخياراً وبررة بالقدر الذي نظن. فالميول الهدامة تعشش في صدورنا، ورؤوسنا مفخخة بالنوايا الشريرة، والعدوان في طباعنا، والظلم من

---

(١) كمال أبو ديب، مقدمة كتاب «الاستشراق» المصدر نفسه، ص ٦.

(٢) كونراد لورنز، العدوان، فلاماريون، ١٩٧٧ م، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

شيمنا، والفحشاء ما تحدث به نفوسنا ﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾ [يوسف: ١٢]. وأخيراً، نحن لا نبحث عن الحق الصراح ولا نبغي المعرفة بذاتها. فلكل معرفة سلطتها ولكل حقيقة سياستها. وهكذا، فالجنبات التي من تحت تحدّد الجنبات التي من فوق. ولربما كنا أحقر وأدون مما نظن ونحسب. ولربما دعانا ذلك أكثر فأكثر إلى فهم أنفسنا والاعتراف بحقيقتنا.

واليوم تنحو المباحث في علوم الإنسان إلى بلورة مفهوم للإنسان أكثر توازناً واعتدالاً، وذلك بدمج المستويات والميادين المعرفية التي تتناول دراسة هذا الكائن - اللغز. فالخلية هي تكامل وحدات فيزيائية، والجسم الحي هو تكامل الخلايا والأجهزة، والجماعة هي تكامل الأفراد، والثقافة هي تكامل الطبائع. وهكذا ننتقل من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى. وكلما انتقلنا من مستوى إلى آخر، تبرز خصائص جديد ويظهر أفق جديد. وكلما انتقلنا من علم إلى آخر، تتكون تصورات جديدة وطريقة مغايرة في البحث والنظر[1]. فالثقافة هي أحد مستويات تكامل الطبيعة، وشكل من أشكال ظهورها، ولحظة بارقة في صيرورتها. والإنسانية هي وميض الجسد، ونمط من أنماط تحققه، ووجه من وجوه كينونته.

وأخيراً، فإن اللسانيات وجهت هي أيضاً ضربه لكل منزع عرقي ولكل احساس بالتفوق. فمنذ الفرد دوسوسير منشىء علم اللغة الحديث، أصبحت اللغات عبارة عن بنى مغلقة وأنساق دالة، لا تفسّر باحالتها إلى أي شيء خارجها، بل بذاتها. ومع تشومسكي أصبحت اللغات سواء، ما دام ثمة نحو عام أو كليات نحوية[2] مغروزة في النفس البشرية تشترك فيها كل اللغات، لا فرق في ذلك بين اللغة المدونة وغير المدونة، بين الفصحى والمحكية، بين لغة أهل التمدن ولغة أهل التوحش ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ [البقرة: ٣١]. وهذه النظرة تضع حداً للمفاضلة بين اللغات والثقافات.

وعي مضاد

وهكذا، فان كل هذه المحاولات الفكرية التي ألمحنا إليها في أكثر من مجال، تنم

---

(١) انظر: فرنسوا جاكوب، منطق العالم الحي، ترجمة علي حرب، مركز الانماء القومي، بيروت، ١٩٨٩ م، ص ٢٥١.

(٢) نعوم تشومسكي، تأملات في اللغة، فلاماريون، ١٩٨١ م، ص ٤٠.

عن نفس الموقف وتصدر عن نفس الرؤية: التشكيك بنظرة الغرب إلى ذاته وإلى غيره على السواء، وإعادة النظر بادعائه انه مركز العالم ومحور التاريخ ومرجع البشرية ومصدر الحقيقة. ان هذه المحاولات دليل على تكون وعي غربي «مضاد» على حد تعبير إدوار سعيد. وعي مضاد في الذات الغربية وفي كل ذات تروم الانسلاخ عن البشرية، وكل هوية تميل إلى العزلة والانطواء، وكل جماعة تنظر إلى غيرها بمنظار الاستعلاء والتفوق أو تنزع إلى استبعاد الآخر ونفيه.

وهذا الوعي المضاد يحمل على إعادة النظر في مفهوم الإنسان نحو تصور أكثر تكاملاً، لا يسقط الطبيعة التي جبلنا منها والحيوان الذي يقبع في داخلنا، ولا يهمل الميول التي نندفع بها بل نتدافع بسببها، ولا يتغاضى عن الشهوات التي تسكننا. تصور يتجاوز الثنائيات التي تصنف البشر بين قطبين: الأعلى والأدنى، النبيل والدنيء، الحسن والقبيح، السوي واللاسوي، المؤمن والضال، المتحضر والبدائي.. ففي داخل كل منا يحيا طفل أو فاسق أو مجنون أو همجي. إنه تصور لا يجعلنا ننفر أو نشمئز من الآخر والغريب. فالغير هو الوجه الآخر لنا: معتقده هو القناع الذي كان يمكن ان يتلبسنا، ومذهبه هو السبيل الذي قد نتبعه، وهويته قد تكون الصورة التي كنا عليها أو ننطوي عليها.

وبكلام مختصر، نحن إزاء تصور يعترف بما هو أدنى كما ينزع إلى ما هو أعلى، وينظر إلى تحت كما يتطلع إلى فوق، يستعيد الماضي كما يستشرف المستقبل، وينفتح على الغير كما يلتصق بالذات. فالإنسانية لا تستغرقها ثقافة بعينها ولا تحتويها جماعة واحدة أو عرق مخصوص. فثمة إنسانية هندية وإنسانية زنجية، إنسانية غربية وإنسانية شرقية، إنسانية شمالية وإنسانية جنوبية.. والإنسانية لا تستغرقها أيضاً حقبة زمنية أو مرحلة تاريخية. فثمة إنسانية بدوية وإنسانية حضرية.. والإنسانية لا يستغرقها كذلك معتقد خاص أو نمط واحد: ثمة إنسانية موقنة وإنسانية غير موقنة. وكل تجربة فذة يحياها فرد وكل مغامرة عقلية ترتادها جماعة، إنما تضيفان جديداً إلى أرث البشرية وتتكشفان عن فهم جديد للإنسان. وأخيراً، فالإنسانية لا يمكنها الانسلاخ بالكلية عما هو جسماني وطبيعي أو أن تفارق المحسوس على نحو تام. فالإنسان مهما ادعى المغايرة لا يمكنه التعرف إلى نفسه إلا عبر الغير. فالغير مرآة الذات. والاختلاف يخلق المعاني. لأن الأشياء عندما تتشابه تفقد دلالاتها. ان في اختلاف الألسنة والألونة «لآيات للعالمين». والإنسان مهما ادعى المفارقة لا يمكنه ان يحيا إلاّ عبر ما يفارقه. فنحن «أطفال الأرض» كما يقول الشاعر صلاح ستيتيه. والأرض هي مهدنا ومرضعتنا. وهي الموطن الذي يصنع ذاكرتنا. وهي في النهاية المأوى والمثوى. وما

الإنسانية إلاّ هذه الشفافية التي يبديها هذا الكائن الطبيعي الذي هو نحن إزاء نفسه: إنها الثقوب التي تخترقه، والتجاوز الذي يسعى إلى تحقيقه، والمغايرة التي يستبطنها، والمفارقة التي ينطوي عليها. وهي البحث عن الزمن الضائع والارتحال وراء الدلالات. باختصار انها تلك المسافة التي يضعها الإنسان بينه وبين نفسه. فنحن كائنات خاصتنا المجاز. ولعل هذا ما به تتقوم كينونتنا. لا مراء في اننا ننزع إلى التغاير ونتوق إلى المفارقة ونهجر صوب الحق. وقد نكون بذلك آلهة أو خلفاء لله. ولكن ينبغي الاعتراف بانه لا قدرة لنا على استبعاد الجسم والحيوان من أفقنا، أو على طرد الطفل والمجنون، أو على اقصاء الجاهلي والوثني، أو على نفي الهمجي والغريب. فهي الوجوه الأخرى لنا. هي ما كنّاه، وما كان يمكن ان نكونه، أو ما قد نكونه. ولا مجال للحديث عن نفوس مريضة أو ضمائر فاسدة أو عن عقليات بدائية وشعوب متخلفة، كما لا مجال للحديث عن مقالات تخلو من المعاني والدلالات. فأحلامنا هي منبت وعينا، وطفولتنا هي الأثلام التي تؤلف معالم شخصيتنا، وأخطاؤنا هي التي تولد أفكارنا، وخرافاتنا هي الوجه الآخر لعقلنا. وهكذا فقدرنا ان تتجاذبنا الملازمة والمفارقة، ان نتأرجح بين الوجود والعدم، أن نحيا بين النعيم والشقاء. قدرنا ان نزهد في الدنيا رغبة بها، وان نلتقي بالآخر هرباً منه، وان نهوى الروح من فرط الجسد. وليس ذلك دعوة يائسة بقدر ما هو دعوة للاعتراف بضعفنا وصغارنا، دعوة لأن نكون أكثر تواضعاً وتوازناً وتكاملاً في النظر إلى أنفسنا. فالحكمة قد علمت الإنسان منذ القدم ان السبيل الأفضل لحل المشكلات، هي مجابهتها، وان الطريق الملكي للسيطرة على الأشياء، هو العلم بها أي معرفة قوانينها واكتناه طبائعها.

وهذا الوعي إذ يفتح أفقاً جديداً لتصور الإنسان والهوية، فانه يحمل على إعادة النظر في فهم العقل العربي للإنسان والذات. فكيف يتصور الفكر العربي المعاصر اشكالية الإنسان؟ وما هي بالتالي صورة «الإنسانية العربية»؟

محاصرة الإنسان

لا شك أننا إذا أردنا ان نتعرف إلى «الإنسان»، في الفكر العربي المعاصر، فلن نجد صورته. فالمفكرون العرب لم ينظروا بشكل جدّي فيما تعنيه كلمة «الإنسان»، ولم يبلوروا مفهوماً معيناً للإنسان، بل لا وجود لمقالة عربية معاصرة في الإنسان. ولا عجب فمقولة الإنسان «ابتكار حديث» كما خلص إلى ذلك ميشال فوكو في الأسطر الأخيرة من «الكلمات والأشياء». ولعل هذا الغياب لمفهوم الإنسان دفع واحداً من أبرز المفكرين العرب، هو

حسن حنفي[1]، إلى إثارة مشكلة الإنسان. فالدكتور حسن حنفي هو الوحيد على ما نعلم الذي انفرد بتناول موضوع الإنسان والتصدي لمعالجته. ولقد وُفّق هذا الباحث عن إنساننا في استعادة صورته كما يقدمها الفكر القديم، على نحو جاء غاية في الوضوح والشمول. فهو يميط اللثام عن صورة الإنسان كما يمكن استخلاصها من مختلف العلوم القديمة، الشرعية والعقلية، من المنطق حتى التصوف، ومن الطبيعيات حتى الإلهيات، ومن الفقه إلى السياسة. كما أنه لاحظ من جهة أخرى على نحو ثاقب، ان كلام الوحي يشكل الأساس لبلورة مفهوم عربي ـ إسلامي للإنسان. وبالفعل، فالقرآن أولى المراجع بأن نبحث فيه عن رؤية متكاملة بل نقدية للإنسان، حسبما نفعل ذلك في قراءتنا لبعض آياته. ومع ذلك، يذهب الدكتور حنفي إلى ان غياب الرؤية العربية المعاصرة للإنسان، تُردّ في أساسها إلى غياب الإنسان «كمبحث مستقل في التراث» القديم[2]. وهو يرى ان صورة الإنسان توارت خلف الكثير من الأستار والقشور والأغلفة اللغوية والعقائدية والتشريعية والإلهية.. وان الإنسان تفلطح بين أقسام العلوم وفروعها، وحُوصر بين مسائلها وقضاياها[3]. وتعليل ذلك في نظره ان الحضارة الإسلامية تركزت على الله، وانه آن الأوان لتحويل القطب من «علم الله» إلى «علم الإنسان» نفسه. وبذلك نقضي على أهم أزماتنا الحديثة، ألا وهي غياب الإنسان كمقولة مستقلة في الوجدان المعاصر، نظراً لغيابه كعلم مستقل في التراث القديم.

ومع ان الدكتور حنفي يستبعد ان يكون تساؤله حول غياب مبحث الإنسان، إسقاطاً للمقولة الغربية على واقعنا الفكري، فإنني لا أرى، مع ذلك، انه استطاع الافلات من هذا الاسقاط، على الرغم من تنبهه له. ذلك انه إذا كان الإنسان قد بُحث في كل العلوم كما بيّن بجلاء باحثنا، وإذا كان حاضراً في كل علم، وماثلاً في كل مذهب، أو قابعاً وراء كل فكرة، حسب تعابيره المصوغة على نحو ممتاز، فما معنى الإصرار على ان الإنسان لم يبحث بشكل مستقل؟ إذا كنا نكتشف إنساننا أينما كان، فما معنى الحديث عن انه لم يتبلور كمقولة مستقلة؟ سوى ان الإنسان لم يتحول إلى موضوع لعلم على غرار ما حصل في الحضارة الغربية الحديثة؟ فهذه الحضارة هي التي تمحورت حول الإنسان وهي التي أنشأت مقالات

---

(١) حسن حنفي، دراسات إسلامية، دار التنوير، بيروت ١٩٨٢ م، ص ٢٩٩ «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟».

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٩.

أي صاغت مقولات مستقلة حول الإنسان. والحديث عن الإنسان كمبحث مستقل أو كمقولة مستقلة، لا بد ان يعيد إلى الذهن مفهوم الإنسان كما ظهر في الغرب. لذا، فان اللغة التي يتحدث بها حسن حنفي عن الإنسان أو عن «غياب الإنسان» في الوجدان العربي المعاصر، هي لغة غربية إلى حد ما، أي أثر من آثار النظرة الغربية إلى الذات. والحقيقة انه لا اعتراض على التأثر بالغير. فلقد اخترقنا الغرب، شئنا أم لم نشأ. والآخر مرآة الذات كما نكرر القول عادة. والمغايرة وسيلة البلوغ إلى الذاتية. فضلاً عن ان الاحتكاك بالآخر، مهما كانت طبيعة الصلة به، تحفّز الإنسان على الوعي بذاته كما حصل تماماً بالنسبة إلى احتكاك العرب بالغرب. ولا شك ان من قرأ اعلام الفكر الغربي الحديث، لن يستعيد صورة الإنسان في تراثه كمن لم يقرأ هؤلاء، تماماً كما أن تأويل الوحي في الماضي من خلال العقل اليوناني اختلف عن تأويله بدونه. فالمثاقفة تفتح طريقاً جديداً للوعي بالذات وتوقظ الذات على حقيقتها. إنها واقعة لا مجال لنكرانها. ولكن ما ينبغي التنبه له هنا أن الحضارة الغربية الحديثة، إذ تمركزت على الإنسان لا على الله، حسب إدعائها، فإن هذه العلوم التي خُصّصت لدراسة الإنسان كموضوع مستقل والتي سميت «علوم الإنسان»، تخضع اليوم لنقد صارم وتُستعاد من خلال وعي مضاد، كما تقدم بنا من قبل، وعي يطرح التساؤلات حول ضرورتها ومشروعيتها وحول دلالاتها ومقاصدها.

موت الإنسان؟

وإذا كان مشروعاً أن نستعيد الإنسان الذي نظن انه استُلب منا في الماضي، في التراث والتاريخ، فانه ينبغي ان ننظر فيما آلت إليه الحضارة الإنسانية التي تمحورت حول الإنسان ومن أجله، لكي نعرف معنى قيام علوم إنسانية، أو لكي نتساءل عن إنسان اليوم هل هو موجود أم لا؟ وبكلام آخر، هل يفضي بنا تحويل الإنسان إلى «مقولة مستقلة» إلى حل الأزمة التي يعانيها الإنسان المعاصر؟ هذه التساؤلات تستحق في اعتقادي ان يُنظر بشأنها وان يعثر على حلول لها. فعلوم الإنسان شاهد على ان الإنسان الحديث بمقدار ما توغل في أعماق ذاته افتقدها، أي افتقد صورة الإنسان كما تكونت في الفكر الفلسفي والخلقي. فوراء علوم الإنسان تتكشف في النهاية قوانين الرغائب وأشكال الرموز وأحاجي الخرافات، وكل ما لا يمت بصلة إلى مفهوم الإنسان حسبما نعرفه أي حسبما نُعرّفه ونتعرف إليه. وهذا التشكيك انما يطال الأسس التي تقوم عليها علوم الإنسان ويطرح التساؤل حول ضرورتها ومشروعيتها. فهل علوم الإنسان ضرورية؟ هل بالامكان إقامة «علم إنساني»؟ هل ان ما

يعرف ويتصور قابل هو نفسه لأن يُعرف ويُتصور؟ هل ما يعقل الكائنات والأشياء قابل لأن يعرف ذاته؟ ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [الإسراء: ٨٥]. هذا السؤال حول مشروعية علوم الإنسان كان قد طرح منذ القدم، منذ ارسطو نفسه وهو أول من تساءل حول إمكان قيام علم للفرد. وفي الواقع، ان علوم الإنسان هي علوم ملتبسة. فهي ليست علوماً صحيحة كالعلوم التي تدرس الأشياء والكائنات (كالفيزياء وعلم الحياة). وهي ليست بالمقابل من قبيل الاعتقادات والأوهام[1]. انها معارف عن الإنسان لها ميادينها ومناهجها ومفاهيمها ومصطلحاتها. ولكن هذه العلوم تختلف عن العلوم الصحيحة في كونها لا تتوجه فقط إلى معرفة الإنسان من الوجهة التجريبية، أي ككائن حيّ أو صانع أو ناطق، بل تتوجّه أيضاً إلى الكيفية التي يتصور بها حياته واجتماعه ولغته. أي كيفية مضاعفته لها من خلال الوظيفة والنزاع والدلالة، ثم كيف تتضاعف هذه التصورات عبر تصورات أخرى كالمعيار الذي يحدّد الوظيفة، والقاعدة التي تضبط النزاع، والنسق الذي يجعل المعنى أمراً منظوراً. وبمعنى آخر فعلوم الإنسان تحتل هذه المسافة بين ما هو عليه الإنسان وما يجعل معرفته ممكناً، حسبما يصوغ المشكلة صاحب «الكلمات والأشياء»، أي بين ما يتصوره الإنسان وما يجعل هذا التصور ممكناً، بين ما يعقل وما يجعل العقل أمراً ممكناً. ويقيني ان هذا الالتباس، إنما يُردّ، إلى إزدواجية الإنسان وثنائيته. ذلك إنه إذا كانت العلوم الإنسانية تكرر أو تضاعف علوماً أخرى كالاقتصاد وعلم الحياة وفقه اللغة، حسبما يرى فوكو[2]، فإن هذه المضاعفة لا تُفهم إلاّ من خلال ازدواجية الانسان: إزدواجية الحسّ ـ العقل، الملازمة ـ المفارقة، التاريخي ـ المتعالي، الوعي ـ اللاوعي. فعلوم الإنسان إذ تطل في النهاية على الرغبة والموت واللغة في حدودها القصوى، أي على الرغبة في حالتها الوحشية، وعلى اللغة بوصفها نسقاً فارغاً، وعلى الموت كمعيار أقصى، تسعى على الدوام إلى أن تعقل ما لا يُعقل وإلى أن تتصور ما يستعصي على التصوّر. ولذلك فان العلوم الإنسانية تفضي في مآلها الأقصى (مع التحليل النفسي والاثنولوجيا) إلى زوال الإنسان، أي إلى بلوغ الضفاف التي تحده، حيث ينطفىء الفكر ويفلت الأصل ويرخي الموت سدوله. وهذا معنى موت الإنسان. إنه استحالة الوصول بهذا الكائن الطبيعي الذي هو نحن إلى معرفة صحيحة ودقيقة. وكأنه يستحيل على من ينشىء العلم ان يصبح موضوعاً للعلم. فما

---

(١) ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، ١٩٨١ م، ص ٣٦٥ و٣٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.

(أومن) يَعلم لا يُعلم. ولهذا السبب بالذات يبدو ان كل معرفة بالإنسان تفضي إلى الأفق الديني. فالإنساني حدّه الإلهي. والمعنى يحيل دوماً إلى المتعالي. وهكذا فالمعرفة بالإنسان محكومة بتعارض لا فكاك منه كما يوضح ذلك ليفي ـ ستراوس[1]: فالعلم بالإنسان ثمنه التضحية بالذات، هذا الطفل المدلّل الذي احتل واجهة الفكر منذ القدم. والمحافظة على الذات والشخص ثمنه التضحية بالعلم نفسه هذا السلطان الذي اقتحم حديثاً عالم الإنسان، وكأننا إزاء خيار بين اثنين: «إما ذات بلا معقولية وإما معقولية بلا ذات». وهذا هو مأزق العلوم الإنسانية في النهاية. ان هذه العلوم تثبت من جهة أولى انه لا يمكن تناول الإنسان بمعزل عن جسده ولا بمعزل عن الطبيعة والكون. ذلك ان هذا التناول يذهب بنا إلى ما يتعدى الوعي ذاته، أي إلى المنظومات والقواعد اللاشعورية التي تشكف عن شروط الوعي ومحتوياته[2]، وإلى مصدر الدلالات ومرجع الوعي. ولكن العلوم الإنسانية تنطق في النهاية بلغة التصور، وإذا كانت كل معرفة ضرباً من التصور، فإن المعرفة بالإنسان لا تقوم فقط على تصوره بما هو معطى حسي، بل تتخطى ذلك إلى تأمل تصوراته وإلى عقل هذه التصورات. فالإنسان لا يتميز بكونه يعقل فقط، بل بكونه يعقل إدراكاته كما تقول الفلاسفة. وإذا كانت الانساق المغلقة والقواعد المغفلة تشرط كل معرفة بالإنسان، فلا بد ان تكون لهذه الانساق والقواعد التي تضرب جذورها في اللاوعي دلالاتها، وإلا بَطُل كل تصور. وبواسطة التصور ترتد العلوم الإنسانية على نفسها، فتنفتح على التأمل (الفلسفة) وتمارس ضرباً من التعالي وتتجه نحو المفارقة، في الوقت الذي تنقب فيه في أغوار الذات الفردية والجمعية. وهكذا كلما نظر الإنسان في أمر نفسه، فيما يحياه ويفكر به، يرى ما لا يعقل، يفلت منه موضوعه ولا يعثر على ذاته. فالإنسان لا يفسر ذاته. والذات ليست بداهة البداهات. فهل نحن بين خيارين: إما غياب الذات، وإما الاعتقاد بمفارقتها؟ هل محكوم على الإنسان بالزوال أو التعالي؟

الإنسان الكامل

إن هذه النظرة لا تعني نسف العلوم الإنسانية من أساسها، أو تجاوز المعارف التي انجزها الإنسان حول نفسه، أو نبذ المقولات والمفاهيم التي صاغها الإنسان حول ذاته فرداً كان أو جماعة. وإنما تعني ان التساؤل حول هذه العلوم هو أمر مشروع، وان العلوم

---

(١) راجع ليفي ستراوس: الإنسان العاري، بلون، باريس، ١٩٧١ م، ص ٦١٤ ـ ٦١٥.

(٢) الكلمات والأشياء، ص ٣٧٦.

الإنسانية تتراوح بين العلوم التجريبية والفلسفة بل الدين، وان معرفة الإنسان تبقى معلقة بين حدين: الحسي والمتعالي، المعقول واللامعقول، المرئي واللامرئي. ولذلك فإن نقد هذه العلوم يعني أولاً إعادة دمج الإنسان بمحيطه الطبيعي والكوني والاعتراف بحيوانيته وجسمانيته. وتعني أيضاً مصالحة الحسي والعقلي، والنوعي والكمي، والطبيعي والإنساني، حيث تصبح الذات «حقلاً دلالياً واسعاً»[1] يغطي كل مستويات الوجود ومراتبه وآفاقه. «فالكل بالكل مربوط» كما قال ابن عربي. وفي الحقيقة ما الدلالة ان لم تكن إحالة الشيء إلى غيره ودلالة كل شيء على كل شيء؟ لذا ففي الدلالة ترتبط العوالم والأكوان، وتتآلف العناصر والظواهر، وتتكامل الاستعدادات والمواهب، وتتناغم الأنفس والأرواح. وإذا كان هذا هو منطق التصوف، فالتصوف، بما هو إشراق ومحبة، يمنح الأشياء دلالاتها ويضفي على الموجودات بهاءها وجمالها. إنه الاعتقاد بان الكون ممتلىء بالدلالات، وبأن كل شيء رمز، وبأن العبارات اشارات. كما يعني هذا النقد، على صعيد آخر، ان لا معرفة للإنسان من دون بُعده المتعالي. فالمقدس لا يبدو مرحلة من مراحل الوعي البشري، بل مكوّن من مكونات هذا الوعي كما يرى مارسيا ألياد[2]. والغيب، ان لم يكن يرتدي طابع البداهة، فإنه بعد من أبعادنا وافتراض نصل من خلاله إلى أنفسنا ونعانق ذواتنا. فنحن شهود على اللامرئي.

فإلى أي حدّ يصح الحديث عن «غياب الإنسان» في التراث القديم، في حين أن العلوم الإنسانية» الحديثة تؤكد هوية الإنسان بقدر ما تؤكد انخلاعه؟ وإلى أي مدى يمكن الحديث عن «حصار» الإنسان بين الإلهيات والطبيعيات، فيما التنقيب الحديث عن الإنسان لا يفضي بنا إلى استعادته وبعثه بل هو يفضي إلى الهباء؟ ألا يعني ذلك ان الأغلفة والأستار التي نتحدث عنها، ليست إلا أوجهاً لا يمكن للإنسان ان يظهر إلاّ من خلالها؟ فالإنسان في حضارتنا «حاضر في كل علم، وماثل في كل مذهب، وقابع وراء كل فكرة» كما يقول بالضبط الدكتور حسن حنفي. ففي كل العلوم والميادين والمسائل، نكتشف بعداً من أبعاد الإنسان، ونميط اللثام عن وجه من أوجهه، ونقف على حقيقة من حقائقه. فلا علم مستقلاً للإنسان على ما يبدو. فكل ما في العالم جزء منه. وما من شيء في الكون إلاّ وله أثر في

---

(١) الإنسان العاري، المصدر السابق، ص ٦١٦.

(٢) مارسيا الياد، الحنين إلى الأصل، أفكار/ غاليمار، باريس، ١٩٧١ م، ص ١٠؛ راجع أيضاً ترجمته إلى العربية، بقلم حسن قبيسي، دار قابس، بيروت، ١٩٩٤، ص ٥.

الإنسان وللإنسان أثر فيه[1]. ولهذا لا نعثر على الإنسان في مبحث مستقل. فخاصية العلوم الإنسانية أنها تتوكأ على غيرها من العلوم. إنها تبحث عن الإنسان فيما وراء الطبيعة أو فيما تحتها تماماً، كما يوضح الدكتور حسن حنفي. انها تبحث عنه في الجنبات التي تحته فلا تجده، فترتد إلى الجنبات التي فوقه، لكي تعود من حيث بدأت. فالمبتدى هو المنتهى. والطبيعة البشرية تتأرجح بين النفس والهباء، بين الوجود والعدم، بين الملاك والشيطان، بين المقدس والمدنس. إن الالهيات هي في النهاية «مقولات إنسانية» كما يقرأها تماماً الدكتور حنفي. والإنسان يتماهى دوماً مع ابتكاراته. لقد أثبت ذاته جوهراً مفارقاً، بلا طول ولا عرض ولا عمق، وأسس وجوده على قاعدة أنا أفكر إذن أنا موجود، واعتقد بأنه جوهر مفارق ومن عالم المثل، وأنه على صورة الإله وأن بمقدوره العروج من عالم الشهادة إلى عالم الملكوت. ولكن مهما كان مقدار الزعم والوهم في هذا الاعتقاد، فما ينبجس في الذهن انما هو حقيقة إنسانية، حقيقة قد تخفي بقدر ما تكشف، وتحجب بقدر ما تنبىء.

وهكذا فإن التاريخ يُقرأ من خلال الوحي: فأفعال الإنسان وصفاته، وكلامه وعقله، ومصالحه ومقاصده، واجتماعه ومصيره، ومبتداه ومنتهاه، أي مجمل تاريخه، لا يقرأ إلاّ من خلال المفارق والمتعالي، أو من خلال المقدس والمحرم، أو من خلال الغيب والماوراء. وبكلام آخر، فالإنسان يتوحد في النهاية بوجوده مع وجود الحق، وبذلك يبلغ صورة «الإنسان الكامل» حسبما اصطلح أرباب التراث على تسميته، الصورة التي تتجلى على أوضح وأبهى ما يكون في الصوفية. ألا يعني ذلك ألوهية الإنسان؟! وكأن الإنسان لا يستطيع التعرف إلى نفسه إلاّ عبر الألوهية، ولا يستطيع أن يقرأ تاريخه إلا بافتراضه ما يتعالى على التاريخ. فهو مغروز في الأرض ومشدود إلى السماء، يُتناول في الطبيعيات كما يُتناول في الإلهيات، يحول الوحي إلى تنزيل[2]، كما يحوله إلى تأويل، يهبط بالمتعالي إلى ذاته كما يصعد من ذاته إلى المتعالي. وما يفتقده الإنسان من وجه يستعيده من وجه آخر. وما يستلب منه على مستوى يجده على مستوى آخر. وما ينقطع منه من شيء يصله في شيء آخر. فكل النسب تحدّه. وكل الكلمات تقول حقيقته. فهو الكلمة الجامعة ونسخة العالم كما يقول ابن عربي. يتقبل كل الصور، ويحيط برتب جميع الموجودات، ويعلم جميع الأسماء والصفات. فهو الإنسان الكامل لكونه الجامع لحقائق العالم

---

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثاني، تحقيق د. عثمان يحيى. الهيئة المصرية العامة للكتاب، الجزء ١٤، ص ٣٨٦.

(٢) دراسات إسلامية، المصدر نفسه، ص ٣١٢.

ومفرداته[1].

وإذا كان هذا ينطبق على الصوفية ويلخص معنى الإنسان الكامل، حُقّ لنا القول إن الصوفية ليست سلباً فقط. بل هي أيضاً سلب وإيجاب. إنها فناء من أجل البقاء، وغياب يؤكد الحضور التام، وعبودية طلباً للحرية. إنها محاولة لاستعادة الذات المسلوبة والأهواء الضائعة والسلطة المفقودة. وما المجاهدة وتقنياتها المختلفة (المقامات) سوى طريقة توصل في نهاية المطاف إلى اطلاق الإرادة وتحرير الرغبات. ذلك ان الصوفي إذ يروض إرادته ويقمع شهواته، فلكي يتفلت من أطر الزمان والمكان، حيث يعانق الأبدية ويستعيد الفردوس المفقود. فهو يظن انه من فرط زهده يصل إلى الامتلاء التام، ومن فرط تعطيله لعقله يبلغ درجة العرفان، حيث تشرق عليه الحقائق فيرى ما لا عين رأت ولا خطر على قلب بشر. ويعتقد أنه من فرط إلغائه لإرادته يصل إلى امتلاك المشيئة التامة، حيث يكون في مقدوره التصرف في إرادة الحق. وبذلك يبلغ مرتبة الإنسان الكامل الذي يشعر بامتلاك القدرة الكلية والحضور الكلي والعلم الكلي، أي امتلاك كل شيء. ولا شك ان الصوفية وهم. ولكنه وهم محرر يُشعرنا بسيادتنا المطلقة على أنفسنا وعلى العالم، أي يُشعرنا بألوهيتنا. ولعل احساسنا بالسيادة، نحن بني الإنسان، لا ينفصل عن أوهامنا وتخيلاتنا، عن أحلامنا ورؤانا. ولربما لم نتعلم إلاّ لأننا نتوهم، ولم نعقل إلاّ لأننا نتخيل. فلا فصل بين الوهم والعلم. فالوهم هو «السلطان الأعظم» في الصورة الإنسانية. والعاقل مهما بلغ عقله لا يخلو من حكم الوهم عليه[2]. لذا، فالإنسان إذ يجرد وينزّه بالعقل، فإنه يشبه بالوهم، يخلع ذاته على كل العوالم ويترك أثره في كل الأشياء.

تطبيع أم تفرد؟

بعد الكلام على طبيعة العلوم الإنسانية وضرورتها، لا بد من التطرق إلى مغزى هذه العلوم ودلالتها وإلى ما عناه قيامها في الحضارة الحديثة. فما معنى ان يتحول الإنسان إلى «موضوع» لعلم؟ ان يصبح «مبحثاً» مستقلاً؟ أو ان يتحول إلى «مقولة» في الذهن؟ فلا مقال بريئاً في النهاية. والحقيقة ليست منزهة. بل لكل حقيقة سياستها ولكل معرفة سلطانها. وقيام «علم» حول الإنسان، قد عنى، استناداً إلى من نظروا في علوم

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء العفيفي، دار الكتاب العربي، النص ١٩٨٠ م، ص ٥٠.

(2) المصدر نفسه، ص ١٨١.

الإنسان[1]، ضبط الإنسان وتطويعه، أو اخضاعه والتحكم به، سواء على صعيد الفرد أو على صعيد الجماعة. فالعلم تقنية من تقنيات السيطرة. إنه استراتيجية ترمي إلى السيطرة على الأجسام والأجساد، وهو طريقة في التعامل مع الأشياء والتصرف بها بغية تسخيرها واستثمارها. لذا يقوم العالم باخضاع مواضيعه، من أفراد وشعوب، للفحص والتدقيق، فيعمد إلى ملاحظتها وتصنيفها، أو إلى تشريحها وتحليلها، أو إلى تفكيكها وتركيبها أو إلى نمذجتها وتطبيعها. وهكذا فالتقنية حولت العلم من «غاية إلى أداة». وبذلك يتجه العلم إلى تفجير مواضيعه لإعادة تركيبها وفقاً للنماذج المطلوبة[2]. وهذا الأمر لا يقتصر فقط على معالجة الأشياء، وإنما يتعداه إلى معالجة الإنسان ذاته، إلى معالجة الشعوب والأمم، التي تفكك وترد إلى ما قبل وحدتها لإعادة تركيبها بما يضمن اخضاعها والسيطرة عليها. فهذا هو المعنى من تحويل الإنسان إلى مقولة مستقلة. انه محاولة القبض على فرادة الإنسان باحتواء خصائصه من خلال المفهوم أو الصورة، أي بتحويله إلى رقم أو حالة، أو بالنظر إليه كقوة (فيزيائية أو اقتصادية)، أو بالتعامل معه كموضوع لنشوء دراسات أو لوضع برامج أو لرسم استراتيجيات. وبمعنى آخر انه محاولة «تطبيع» الأفراد والجماعات. فالمفهوم ينحو دوماً إلى احتواء الاختلاف بين الأشياء والقضاء على تباينها. إنه ينزع إلى الإبقاء على ما تشابه منها واسقاط ما تباين، أي ينزع إلى المماهاة. فهي المعيار الأوحد. وكل ما اختلف أو تباين يعتبر انحرافاً عن القاعدة ينبغي نبذه أو نفيه. فمع المماهاة لا وجود للمغايرة، إذ كل مغايرة ضرب من الشذوذ. وإذا كانت العلوم الإنسانية تهتم بفردية الإنسان، فان لهذا الاهتمام منطقه الخفي. انه منطق «التطبيع». فنحن نهتم بالفرد لمعرفة السوي من اللاسوي، والصحيح من المرضي. ونهتم بأمر الجماعات لنميز بين الوحشي والمدني أو بين المتخلف والمتقدم. . وهكذا بالامكان التمييز بين حضارتين، حضارة المقولة وحضارة القول. ففي حضارة المقولة يخضع الناس للفحص والدرس من أجل تنظيمهم وتوظيفهم واحتوائهم وتوحيدهم. فالإنسان الحديث موظف لا سيّد. من منا يملك السيادة على منزله أو مؤسسته، على قومه أو دولته؟ وفي حضارة القول يبرز التأكيد على

---

(١) نشير بشكل خاص إلى محاولات ميشال فوكو في «تاريخ الجنون» و«المراقبة والعقاب» و«إرادة المعرفة»، وهي كلها أعمال تميط اللثام عما كمن وراء العلوم الإنسانية من محاولات لضبط الفردية ومحاصرتها.

(٢) انظر، انطون مقدسي، علام اللسانيات؟ مجلة الموقف الأدبي تموز ـ آب ١٩٨٢ م، العددان ١٣٥ ـ ١٣٦، ص ٣٢ ـ ٣٣.

فرادة الإنسان، بإظهار أجلى خصائصه، أي باظهار ما به يستقل الفرد ويتميز عن غيره أو يتفرد به. إنه الفرق بين البرهان والبيان. بين الاستدلال والحدس، بين «الحقيقة والمجاز[1]».

ولا يعني ذلك مرة أخرى نسف العلوم الإنسانية أو التغاضي عما وصلت إليه من الحقائق، أو تجاوز المفاهيم التي عملت على بنائها والمصطلحات التي قامت بصياغتها. ولكن ما نريد إيضاحه ان ثمة منحيين في النظر إلى الإنسان، أو طريقتين في معالجته وتدبره، أو لغتين في صوغه. الأولى تتجه إلى تمثّله عن طريق المفهوم وإلى تصوره كماهية ثابتة أو كمعنى مجرد. والثانية تتجه إلى تحريره عن طريق القول، فتفسح في المجال أمام الذات لكي تتجلى ولكي تعبر وتنطق. فهي غَرْف من الذاكرة ونبش للأحلام حتى ينبسط الباطني ويُطلق الغريزي ويُفجر المكبوت. وفي الحقيقة ماذا يفعل التحليل النفسي سوى ذلك؟ سوى التنقيب عما بَطن وكمن، أي انه يستعيد عن طريق القول ما تكبته المقولة، ما يحتويه التصور، ما يقبض عليه المفهوم، ما يلغيه منطق التشابه والتماثل، أي منطق الدولة الكلاني. وإذا كان ما نقوله يمثل، أساساً، المنهج التحليلي، فإن ما وصل إليه التحليل النفسي، بوصفه علماً إنسانياً، لم تكن حقائقه غائبة عن حضارتنا ذاتها، خاصة وان حضارتنا هي حضارة القول بما هو بيان، بما هو مجاز واستعارة، أي بما هو اطلالة على الذات وتوغل في أغوار النفس واستعادة للأهواء الضائعة. ولقد أدرك علماؤنا منذ القدم أهمية القول في الوصول إلى الذات والكشف عن حجبها الكثيفة وتبديد أزماتها. ونحن نجد ذلك على أوضح وأبلغ ما يكون في كلام ابن حزم الأندلسي، حيث يتحدث الفقيه الظاهري في «طوق الحمامة» عن أهمية القول في معالجة النفس والتفريج عن همومها. فهو يقول بصدد المحبين: «ولقد كان بعض المحبين لعدمه هذه الصفة من الاخوان (أي لافتقاره إلى صديق يبثه لواعجه) وقلة ثقته منهم. . . ينفرد في المكان النازح عن الأنيس ويناجي الهوى ويكلم الأرض. ويجد في ذلك راحة كما يجد المريض في التأوه والمحزون في الزفير. فان الهموم إذا ترادفت في القلب ضاق بها، فإن لم يُنض منها شيء باللسان ولم يسترح إلى الشكوى لم يلبث ان يهلك»[2]. فالكلام وسيلة للعلاج، فيه شفاء للنفس، لأنه مع الكلام يفرغ الإنسان شحناته ويبدد بعضاً من طاقاته. وماذا يقول فرويد نفسه سوى «ان

---

(١) راجع، أعلاه: «الحقيقة والمجاز».

(٢) ابن حزم، طوق الحمامة، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ص ٤٩.

العلاج النفسي معتمد بالكلية على اللغة»[1]؟. ذلك أن العلاج النفسي هو تحرير الألفاظ في النهاية. وفي تحرير الألفاظ تحرير للاشعور. إذ العقل الباطن ليس سوى بنية لغوية كما يؤكد علماء التحليل. وإذا كانت الحضارة الحديثة قد أسست التحليل النفسي، فإن التحليل لم يقم إلاّ على أنقاض النفس، فضلاً عن أن هذا التحليل كان بمثابة صفعة للكرامة الإنسانية. كان فضيحة هتكت السر وفكت الأحجية، فضيحة بيّنت ان الإنسان الذي نعرفه ونعهده ليس أكثر من خرافة، ليس إلاّ وهماً من الأوهام. وبالمقابل، إذا كانت حضارتنا لم تنشىء التحليل كعلم أي كميدان ومنهج ونسق علمي، فمن ميزتها انها تحرر عبر القول. فهي بوصفها حضارة قول لم تكن محتاجة إلى ان تنشىء مقالاً مستقلاً حول الذات أو علماً خاصاً بالإنسان. فالإنسان، في هذه الحضارة، يجد في اللغة، بما هي بيان، (لا بما هي مؤسسة اجتماعية) مجاله الأرحب والأداة الفضلى للتعبير، بل الفسحة التي يتقوم بها وجوده وتتفتح كينونته. فالشعر بما هو حرية وإبداع وتألق وفرادة، هو «ديوان العرب». والبيان، بما هو استعارة، أي بما هو بحث عن الذات، هو «معجزتهم».

وفضلاً عن ذلك، ففي حضارتنا، كان الصديق يلعب دور المحلل. ولو عدنا ثانية إلى ابن حزم، لرأينا بأن هذا الإمام الفقيه يصف لنا الصداقة على نحو لا أروع ولا أنفذ. فهو يقول: «من الأسباب المتمناة في الحب أن يهب الله عز وجلّ للإنسان صديقاً مخلصاً، لطيف القول، بسيط الطول، حسن المأخذ، دقيق المنفذ، متمكن البيان، مرهف اللسان، جليل الحلم، واسع العلم، قليل المخالفة، عظيم المساعفة، شديد الاحتمال، صابراً على الادلال، جم الموافقة، جميل المخالفة، مستوي المطابقة، محمود الخلائق، مكفوف البوائق، محتوم المساعدة، كارهاً المباعدة، نبيل المدخل، مصروف الغوائل، غامض المعاني، عارفاً بالأماني، طيب الأخلاق، سري الأعراق، مكتوم السر، كثير البرّ، صحيح الأمانة، مأمون الخيانة، كريم النفس، نافذ الحسّ، صحيح الحدس، مضمون العون، كامل الصون، مستيقن الوداد، سهل الانقياد، حسن الاعتقاد، صادق اللهجة، خفيف المهجة، عفيف الطباع، رحب الذراع، يستريح إليه الصدر، متخلقاً بالصبر، يألف الامحاض ولا يعرف الاعراض، يستريح إليه ببلابله ويشاركه في خلوة فقره، ويفاوضه في مكتوماته..»[2]. وفي الحقيقة، هذه الصفات المثالية، التي يعسر توفرها في شخص

---

(١) أنظر: المذاهب العشرة الكبرى في اللاشعور، (C E P L)، باريس ١٩٧٣ م، ص ٥٥.

(٢) «طوق الحمامة» المصدر السابق، ص ٤٨.

واحد، مهما بلغت مروءة هذا الشخص، ومهما كان على درجة عالية من الطبع الفائق والعقل الكامل، هذه الصفات تستغرق الخصال التي تُطلب في المحلل النفسي. فالصديق هو حقاً المعالج في حضارتنا. وإذا كان التحليل «كعلم» قد غاب، فالإنسان لم يغب، بل على العكس، كان حاضراً من خلال الصداقة التي تتطلب كمال الإنسانية كما تقدّم. وهكذا فالصديق كان يشكل، (نقول كان يشكل، لأنه على وشك ان يزول)، المفتاح التي ننفذ منه إلى شخصيتنا. كان مرآتنا وكان الواسطة بيننا وبين أنفسنا. وإذا كان المحلل هو اليوم الواسطة بين الذات والذات، فما ذلك إلاّ بسبب غياب الصديق، إلاّ لأن الصلات الحميمة بين الناس قد أوشكت على الانهيار. وبمعنى أدق فهو دليل على أننا نعاني من العزلة والنفي. فالمحلل يعالج الإنسان بعد استلاب ذاته، أو بعد نبذه ونفيه. أما الصديق فإنه يعالج الإنسان، بما يحفظ له ذاته، وبما يبقي على إنسانيته. والمحلل يحاول أن يرأب ما لا يُرأب. أما الصديق فانه مرآة تجلو حقيقة الذات. والمحلل ينظر إلى مريضه كحالة، أو كموضوع. لذا، يصعب ان يعيد إليه ذاته. أما الصديق فانه ينظر إلى صديقه بوصفه ذاته، فيتعاطف معه، لذا، بإمكانه أن يمنع الانفصام. وبكلام آخر، المحلل يأتي بعد الانخلاع، أي بعد فوات الأوان، أما الصديق فانه من مقومات الهوية ودعائم الإنسانية. فالصداقة، وان غاب العلم، شرط الحضور الإنساني.

وبعد، فليس هذا سوى مثل من الأمثال الدالة على وجود الإنسان، سوى وجه، من أجمل الأوجه، التي تتجلى من خلالها إنسانية الإنسان في حضارتنا. فالأوجه كثيرة ومتنوعة. فالصداقة تتطلب المسامرة. والمسامرة مجال للحوار. والحوار يبعث على التأمل. والتأمل بما هو ارتداد نحو الذات هو من أهم علامات السيادة. انه ركن الإنسانية. والإنسان ليس إنساناً إلاّ لأنه يشعر بسيادته. فهل نشعر اليوم حقاً بأننا أسياد أكثر من ذي قبل، أم أننا فقدنا فعلاً السيطرة ولم نعد نملك الزمام. أليست الصوفية، بما هي توق إلى «الإنسان الكامل»، هي البارقة التي تشعرنا بحريتنا وسيادتنا؟ فمنتهى العبودية هو منتهى الحرية. وانه لغريب حقاً ان نتحدث عن فقدان السيطرة في عصر يطغى فيه سلطان العلم، في عصر النفاذ من أقطار الأرض إلى أقطار السماء. وبالفعل هل لأحد أن يدعي اليوم السيطرة على منطق الأشياء؟ وبشكل أكثر تحديداً: هل يسيطر الإنسان على قوانين اجتماعه بعد انطلاقة علوم الإنسان؟ فمن يدعي السيطرة على قوانين التبادل أو على منطق الحروب والنزاعات أو على لعبة الغرائز والنعرات أو على منطق الأعلام أو على إدارة المدن وسوس البشر؟ فها نحن وصلنا إلى الارهاب من فرط التمرد

والثورة[1]. ولم يبق في مقدورنا التيقن من أي أمر من فرط الأعلام. وما عدنا نملك القرار والتوجيه من كثرة الخبراء. وها نحن نكاد نصل إلى البربرية من فرط الانتاج والاستهلاك ﴿ أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ ۝٢ ﴾ [التكاثر: ١ ـ ٢]. فهل نحن إذن حكماء عارفون أكثر من ذي قبل أم أننا نزداد جهلاً على جهل بأنفسنا؟ فهل نحتاج فعلاً إلى سحرة وشعراء وإلى متصوفة وأنبياء للحد من غزو الأشياء لاستعادة ذاتيتنا؟.

خيار ثالث

ولئن كنا قد أبرزنا حتى الآن مغزى علم كالتحليل النفسي، بالنسبة إلى المعرفة بالإنسان كفرد، فما القول بشأن علم آخر (ضرورته ومغزاه)، ونعني به الاتنولوجيا هذا العلم الذي رمى أصلاً إلى دراسة الشعوب البدائية، الشعوب التي «لا تاريخ لها» كما وصفها المقال الاتنولوجي؟ غير ان الاتنولوجيا، هي كالتحليل النفسي، تفضي في النهاية إلى تصفية الإنسان. لأنهما يتوجهان دوماً إلى خارج الإنسان، إلى الضفاف القصوى التي تحده[2]، إلى ما يشرط الوعي في اللاوعي. وإذا كان التحليل النفسي ينصب على الفرد، فان الدراسة الاتنولوجية تنصب على الجماعات. وكما ان التحليل يفضي بالإنسان إلى الهباء، فإن الاتنولوجيا أوصلت دوماً إلى انحلال الجماعات البدائية. فهي انطلقت على الدوام من سيادة الفكر الغربي، وافترضت تفوقه، ورأت في الفكر الوحشي وفي خرافات البدائيين ومعتقداتهم، ما نسبته إلى الفكر الغربي، كنسبة اللاوعي إلى الوعي تماماً، أو نسبة اللاعقل إلى العقل. وبذلك آلت إلى احتواء الثقافات الغابرة وسحق هويات الوحشيين. ولا يعني ذلك ان المعرفة بالآخر مستحيلة. فنحن لسنا إزاء خيارين لا ثالث لهما، إما احتواء الآخر أو استحالة معرفته، إما المماهاة وإما القوقعة. ثمة خيار ثالث بين الطرفين يسمح بالتعرف إلى الآخر. وفي الحقيقة قد تكون الاتنولوجيا غير ضرورة كما يقول بيار كلاستر. ولكن، إذا كان لا بدّ من انشاء مقال علمي حول الشعوب الأخرى، فإن ذلك يتطلب احترام ثقافات هذه الشعوب والاعتراف بمغايرتها. انه يتطلب تقبل صورتها، تماماً كما تتطلب معرفة المرء لصديقه تقبل صورته. فالمعرفة بالآخر، أكان فرداً أو جماعة، شرطها الاعتراف به، أي بما له من غيرية تمثل هويته الفردية أو الجمعية. ولكن مع الاقرار بأن هذه

---

(١) راجع بصدد ذلك: جان بودريار، الاستراتيجيات القاتلة، غراسيه، باريس، ١٩٨٣ م، وهي محاولة يبين فيها الكاتب عجز الإنسان المعاصر إزاء الاشياء، أي ثورة الأشياء على الذات.

(٢) الكلمات والأشياء، المصدر السابق، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١.

الهوية ليست مطلقة. وتتبدى المفارقة هنا. ذلك ان الاعتراف بهوية مطلقة للآخر يعادل نفيه. وبالفعل، فان ذا المنزع العرقي إذ ينظر إلى الآخر من خلال ذاته ويحاول تمثله بلغته، لا يجد فيه ما يجده في نفسه، فيعتقد بأنه يمثل غيرية مطلقة وينتمي إلى عالم غريب كل الغرابة عن عالمه. والحقيقة ان الآخر يمثل غرابة ما بالنسبة إلى الذات، ولكنها ليست غرابة انطولوجية، إذا جاز القول، تَحُول دون اختراقه والتعرف إليه. صحيح ان الهوية في أول أمرها لا تنبني إلاّ على ضرب من النفي للآخر كما يقول هيغل، غير ان الهوية لا تتحقق في النهاية إلاّ عبر المغايرة كما يؤكد هيغل نفسه. فالهوية إطار للتعرف وأصل للانتساب من دون ان يعني ذلك الانغلاق التام، المفضي إلى نفي الآخر في الداخل وفي الخارج. فهي حدّ لا غنى عنه للتفسير وبؤرة ضرورية لاستمداد المعنى. غير ان الحدّ يتغير بتغير النِّسب، والمعنى يستمد من الاختلافات والفوارق. ومؤدى هذا القول انه تستحيل المعرفة بالآخر، ولو كان بدائياً ووحشياً، إذا لم تُفض هذه المعرفة إلى تبديل النظرة إلى الذات وإلى وعي جديد بها.

ولعل هذا الوعي المضاد الذي تشهده الذات الغربية، إنما هو ثمرة الالتقاء بالآخر، ثمرة التعرف إليه وتقبل صورته. وإذا كان هذا الأمر ذا مغزى بالنسبة إلى العقل الغربي، من حيث إنه يحمله على إعادة اكتشاف ذاته وتبديل النظرة إلى الذات وإلى الغير معاً، فإن مغزاه لكبير أيضاً بالنسبة إلى العقل العربي. خاصة وأننا ما زلنا نعيش أزمة هوية. وهذا ما يفسر بعض التخبط الذي يعاني منه الفكر العربي. والمغزى بالنسبة إلينا يكمن في انه، كما تستحيل المماهاة التامة مع الآخر، تستحيل المغايرة المطلقة معه. فاللحاق بالغرب وتقليده والنسج على منواله والتماثل معه، غير ممكن أو أنه لا ينتج سوى التشويه والإعاقة. كذلك لا يمكن الحديث من جهة أخرى عن ماهية صافية ينبغي استعادتها أو أصل أول ينبغي العثور عليه، فيما وراء «التغريب». ذلك ان الغرب قد اخترقنا. ولم يكن مجرد حدث سياسي أو عسكري، بل هو أيضاً بالنسبة إلينا حدث ثقافي بالمعنى الأشمل للكلمة. صحيح ان لحضارتنا ملهماً أساسياً، ولكنه يتجسد في فعل تاريخي، وصحيح ان ثمة مطلقاً حضارياً يميزنا، ولكنه يتشابك مع المعاش والمحسوس. والعودة إلى الأصل لن تكون سوى استعادة، أي إعادة بناء لما بعثره الزمن وإعادة توحيد لما شتته التغير. انه إعادة تأويل للأرث لا تكرر التأسيس ولا تشكل ملحقاً على النص يكشف عن أشكال التماثل معه، بل هي عودة لا تتوقف عن اكتشاف النص وتجديده: العثور على امكانات بكر للمعرفة، تكوين ميادين علمية جديدة، انشاء فسحة جديدة للكلام. والتأكيد على الأصالة المفقودة والهوية

الضائعة، وان شكل حافزاً بالنسبة إلى جماعة كان لها تاريخها المميز والمشرق وكان لها حضورها العالمي، وان شكل عنصراً مقاوماً في مواجهة الاستلاب الذي يمثله الآخر ومقارعة التحدي المفروض من خارج، فان هذا التأكيد قد تكون له فوائده الايديولوجية، ولكنه لا يؤدي على صعيد المعرفة، إلاّ إلى الدوران في فراغ المفهوم. إذ يسعى إلى العثور على ما لا يمكن العثور عليه، أي استعادة «وحدة» لم تعد تُعاش اليوم واستعادة أصل لم يعد يُرى إلاّ من خلال الفوارق. وهذا الموقف يشكل معرفياً الوجه الآخر للموقف المقابل، مهما بدا الاخلاف في المنطلق والغاية، ونعني به الموقف الذي يدعي انطلاقاً من ضرب من العالمية (يمثلها الغرب اليوم) امتلاك المنهج القادر على انشاء مقال علمي حول الاجتماع العربي والتراث الاسلامي.. وهو مقال لن تكون نتيجته سوى تحصيل حاصل. ان إعادة الاكتشاف لا تبحث عن معنى كامن في الذات، كما لا تقيس على نموذج وحيد يُعتبر صانع التاريخ وباني العلم. فهي لا تدور على الذات كما لا تدور حول الآخر. والمقال الذي يؤكد على تحقق الذات كماهية صافية يفضي في النهاية، مهما كانت الذرائع السياسية التي تحركه والهموم الايديولوجية التي يعبّر عنها، إلى نوع من «الاستغراب» على حد تعبير أدوار سعيد، أي إلى شمولية تنفي الآخر الغريب في الخارج كما تنفي الآخر القريب في الداخل. وبذلك لا توصل إلى الوعي بالذات. فالهوية ليست سوى مركب إذا ما أعيد تحليله إلى عناصره، يكشف وراء الوحدة عن الفوارق بين المذاهب والفرق، أو الأقوام والأجناس، أو النخب والفئات.. والهوية يُعاد صنعها عبر الانكسارات التي يحدثها فيها الزمن، وعبر الكثرة التي تؤلفها والتعدد الذي تنطوي عليه، وعبر المغايرة التي تحاول نفيها أو حتى التحرر من استلابها. وبمعنى آخر يُعاد صنعها عبر التنوع، تنوعها بالنسبة إلى ذاتها وإلى الآخرين وإلى العالم كما يقول جاك بيرك[1].

الهوية نسبة

وهكذا، ليست المعرفة بالآخر مستحيلة أو غير مشروعة. ولكن ينبغي ان لا يكون ثمنها تصفيته. فمعرفة الإنسان فرداً كان أم جماعة، تمر في النهاية بالآخر. فالهوية نسبتنا إلى الآخر. والمعنى يتولد من الفوارق والاختلافات. والدلالة تكتسب من مغايرة الأشياء بعضها لبعض. ولولا اختلاف الشيء عن الشيء لما كان لشيء معنى على الاطلاق. ولهذا

(١) فون غرونباوم، هوية الإسلام الثقافية، غاليمار، ١٩٧٩ م، ص ١٧.

فإن الشيء يُعرف بغيره لا بنفسه. وهذا التأكيد على المغايرة والاختلاف الذي هو شرط المعرفة بالإنسان، لكونه ينطلق من الاعتراف به وتقبل صورته، انما نجد أساسه في التراث نفسه، في كلام الوحي بالذات. وإذا كان النص الموحى به يقدم رؤية متكاملة ونقدية للإنسان كفرد كما ألمحنا إلى ذلك، فإنه يقدم في الوقت نفسه رؤية متوازنة للاجتماع وللعلاقات بين البشر. فعلى صعيد الفرد تتحدث الآيات عن الإنسان بكل شروطه وأبعاده، من شرطه الجسماني والحيواني حتى بعده الماورائي. فتصف كل مقوماته المادية والروحية وتشير إلى مختلف نزعاته ونزواته، فتبرز دناءته ونبله وتبيّن صغاره من عظمته: تصف ضعفه وقوته، عدوانيته ومسالمته، فجوره وتقواه، فساده ومكارم أخلاقه، عصيانه وطاعته، لهوه ولعبه، ندمه وحسرته، كفره وإيمانه، جهله وعقله، شكه واطمئنانه. . . وهي تؤكد بذلك على ثنائية الإنسان وازدواجيته. على المعارضة التي تخترقه والقلق الذي يطبعه. وإذا كان هذا شأن الفرد، فعلى صعيد المجموع تتحدث الآيات عن الاختلاف، اختلاف الذكر والأنثى، واختلاف الدرجات والمراتب، واختلاف الشعوب والقبائل، واختلاف الألسنة والألونة. انه اختلاف الثقافات والأعراق، واختلاف الجنسين. وهذا الاختلاف الذي يتكرر مراراً، إذا ما أعيد فهمه واكتشافه، لا دلالة له سوى ان الدلالة تنبع من التعدد والتنوع، سوى ان هوية الإنسان قلق وتعارض، كما هي مغايرة ومفارقة. وهذه الرؤية تفسر في النهاية، بل تستوعب كل الاختلافات التي شهدها تاريخنا: اختلاف الفرق والمذاهب والأقوام والقبائل، وبالتالي اختلاف المقالات وتباين الهويات الجزئية ضمن الهوية الكبرى. كذلك فإن هذه الرؤية تجعلنا نستوعب اختلافنا عن الآخر ضمن الهوية الأكبر (الإنسانية). فالناس نظراء في الخلق وان باعدت فيما بينهم الأعراق والألوان والثقافات. فلا مفر من الآخر. والآخر أداة لأن نعرف أنفسنا. وإذا كانت الصداقة تمثل صورة العلاقة بين الواحد والآخر ضمن الثقافة الواحدة، فان «التعارف» هو صورة العلاقة بين الجماعات المختلفة والهويات المتباينة. فما معنى النزاع إذن، وما دلالة الحروب؟ هل هو صراع البقاء؟ أم التنافس على خيرات الدنيا وحطامها؟ هل هو تعبير عن نوازع القهر والغلبة أم تأكيد للذات في مواجهة الآخر؟ لا شك اننا أسرى الغير شئنا ذلك أم أبينا. ولكن هل الآخر هو «الجحيم» كما تقول إنسانيتنا اليوم؟ ألا يمكن القول ان الواحد منا، ولو قُدّر له ان يستبعد وينفي غيره، فإنه لا محالة مفتش عن غير آخر، يتصل به، يتدافع وإياه وينازعه، يتعرف إليه ويتماهى من خلاله. فالغير سجن بقدر ما هو مرآة. فهل قدرنا ان نعيش هذه العلاقة المزدوجة؟ ان نتحارب ونتسالم؟ ان نتعادى ونتماهى؟ أما من سبيل إلى

أن تقوم الصلات بين البشر على التواصل والتصالح أو التسامح والتقوى أو التشاور والتعارف؟

وبعد فرؤية الإنسان ينبغي ان لا تكون وحيدة الجانب. فالإنسان ذرة في الكون ولكنه يطمح إلى سبر أغواره، والإنسان يرغب في أن يحيا هويته حتى العشق الذاتي ولكن الغير قدره ومرآته. الإنسان عالم أصغر بقدر ما هو عالم أكبر. وهذا هو معنى «الإنسان الكامل».

المعقول والمنقول[1]

الدين والفلسفة

هل الحكمة تطابق الشريعة والمعقول يوافق المنقول؟ هذا سؤال وجَّه تدريس الفلسفة عندنا[2] منذ بدايته. فقد واجهنا معضلة التوفيق بين الدين والفلسفة ونحن طلاب على مقاعد الدراسة، يثيرنا صوغ المشكل ويغرينا وضع الإيمان على محك النظر، فنتشوق إلى معرفة النتائج وتعترينا دهشة التفلسف الأولى. وبعد أن احتللنا مواقع التدريس، لم نلبث بدورنا أن جابهنا طلابنا بالسؤال عينه، نطرحه ونعالجه تمشياً مع نظرة «توفيقية» طغت على أذهان المشتغلين بالفلسفة منذ محاولات الإحياء الحديثة، أي منذ شرع العقل العربي يبحث عن نفسه بالعودة إلى تاريخه والتعرف إليه.

ولا شك أن السؤال الآنف الذكر يختصر مسألة من أهم المسائل التي عالجها المفكرون الإسلاميون فيما مضى، إن لم تكن أهمها وأكثرها شمولاً. فسيرورة العقل العربي كانت، في جوهرها، قراءة للمنقول وتأولاً للشريعة واستعادة للنص. وفي اعتقادي أن هذه المسألة لم تصبح طي النسيان كما قد يظن. ولم تفقد كل راهنيتها ومشروعيتها، أي معقوليتها. بل إنها على العكس من ذلك، لا تزال تحتفظ بقيمتها وجدواها، أي بقدرتها على الكشف والإضاءة. فلم تخل الساحة للعقل كلياً، ولم يمس سلطاناً كما كان يرجى ويؤمل. بل إننا نشهد اليوم وفي الغرب ذاته بروز خطاب اللامعقول ويقظة المتعالي وعودة المقدس. وها هو العلم لم ينتصر في تنظيم الحياة. بل إنه يكشف يوماً بعد يوم عن عجزه عن تدبير فعل الإنسان وحمله للسيطرة على مصيره. فسلوك الإنسان المعاصر يتكشف عن أسوأ مظاهر اللامعقول وأكثرها استبداداً وأشدها بشاعة، بل أشدها خطراً على مصير الجنس البشري. وكأنه كان على هذا الإنسان أن يدفع ثمن اعتماده على العقل، ما تشهده المدنية القائمة من عجز وسقوط وانهيار. فهل أصبحنا إزاء معقولية «حمقاء» كما يردد البعض[3]؟

---

(١) نُشرت هذه الدراسة في مجلة دراسات عربية العدد ٦ صيف ١٩٨٤ م.

(٢) نقصد هنا لبنان باعتباره البلد العربي الوحيد الذي تدرس فيه الفلسفة العربية ـ الإسلامية كمادة مستقلة في نهاية المرحلة الثانوية.

(٣) راجع مقالة، إدغار موران، من أجل عقل متفتح، ترجمة د. محمد سبيلا. مجلة دراسات عربية، =

وأما العقل العربي الحديث ـ وهو المعني هنا على وجه الخصوص ـ فلا جرم أنه لم يبتدع بعد معقوليته الخاصة به، ولم يجد طريقه إلى التفتح والازدهار. فلم تبلغ الجهود التي يبذلها أهل الفكر، للتجديد والتحديث، غايتها من وضوح الطريقة ودقة المفهوم وأصالة الرؤية وجذرية المنحى، على الرغم من أهمية المحاولات وجديتها وعمقها. ويبدو أن سعي العقل العربي لإعادة صوغ الحياة والسلوك، يقف أمام أبواب موصدة، إن لم نقل يعود بالنتائج المعكوسة. فنحن لا نجد حوالينا سوى طغيان الوهم والخرافة، وغلبة التقليد والاقتباس، وكثرة الزيف وتعميم الجهالة، بل لا نعثر إلاّ على المزيد من العسف والانغلاق.

فلقد ظنّ العقل المذكور أن بإمكانه استعادة ذاته بنفي اللامعقول (أي المنقول)، وذلك بناء على اعتقاد واهم مفاده أن ثمة عقلاً خالصاً يشكل مبتدى النظر ومنتهاه، وأن ثمة «فكراً علمياً» يقول حقيقة الأشياء بصورة نهائية. ومن هنا سعى بعض أرباب النظر المحدثين والمعاصرين إلى نفي المنقول، بدلاً من التحاور معه ومحاولة عقله. ولكنهم لم يفعلوا بذلك سوى إعادة إنتاج اللامعقول وتكريسه، ولكن على نحو سيء، أي أكثر غرابة ولا معقولية. فاللامعقول جزء من حقيقة الإنسان، والمنقول مرجع المعقولية العربية على نحو خاص. ولقد أدّى نفي المنقول باسم المعقول إلى عودة المنقول مكبوتاً، وإلى تعاظم سلطان الوهم واللامعقول أكثر من أي يوم مضى. وكأن رفض الوهم لا ينتج إلاّ وهماً أعظم.

ولذلك فإن عملية نفي المنقول ليست سوى الوجه الآخر لضرب من «السلفية» تعتقد أن بإمكانها التطابق مع الأصل نصاً وروحاً. وكلا الموقفين مغرقان في الوهم. فالتطابق مع الأصل وهم ونفي الأصل وهم أيضاً. مع الفارق بالطبع أن دعاة نفي المنقول يتحدثون باسم العقل، أما الآخرون فيتحدثون باسم النقل. ومع ذلك فإن هؤلاء يستخدمون العقل على أسوأ نحو. وكما أن رفض الوهم ينتج وهماً أعظم، كذلك فإن رفض المعقول يخفي في الحقيقة ضرباً من العقلانية المغلقة والاستبدادية، تلتهم العقل والنقل معاً.

وكما أنه يستحيل نفي الماضي وإعدام التاريخ، كذلك تستحيل عودة الأصل بصفائه ونقائه. فالأصل لا يتكرر وإنما يستعاد ويستأنف. والماضي لا يعود، وإنما يعود المكبوت. وعودة المكبوت أي المنفي قد تكون الأسوأ والأشد خطراً لما يصاحب عودته،

= العدد ٤، ١٩٨٤ م.

والأصح انفجاره، من مظاهر اللاسوية والطغيان والإرهاب، بل العماء.

وإذا كان الأساس العظيم، وكل تأسيس عظيم، يمثل تفتح العقل وإشراق الفكر وانبحاس المعاني الجليلة، فإن الدعوة إلى تكرار البدء والمطابقة مع الأصل أي تطبيقه الحرفي، أشبه ما تكون بعودة اللاوعي. ولعل هذا ما يفسر تدفق الأسطورة وازدهار الرمز والظهور المباغت للمقدس على مسرح حياتنا المعاصرة.

وإذا كان الإنسان لا يحيا من دون رمز ولا يتجرد عن وهم ولا ينسلخ عن ماض، فإنه ينبغي التفريق بين عودة للأصول تجسد في الحقيقة عودة المكبوت وانفلات اللاشعوري وانبساط الباطني وسيطرة الوهم المدعوم بعقلانية منغلقة على نفسها، وبين الاستعادة الحقة للذات بما تعنيه الاستعادة من المجاوزة والانفتاح. فاستعادة الذات لا تعني «الإقامة» في الأصول كما لا تعني «الطيران» فوقها، بحسب صياغة بديعة للشاعر محمد علي شمس الدين. وإنما تعني التحاور معها، بما يتطلبه التحاور من الشفافية والاختراق والكشف. والفرق بين العودة والاستعادة، كالفرق بين الذاكرة والعقل، أو بين الأثر والحدث، أو بين الزمن الميت والزمن الحي، أو بين الوهم والواقع. إنه فرق بين الاستسلام للامعقول والانفتاح عليه. وليس المطلوب نفي اللامعقول كما ليس مطلوباً الرضوخ له. فالذاكرة والأثر واللاوعي حقائق، كما العقل والواقع والحاضر حقائق. وكما أن الإقامة في الماضي تعني ان لا شيء يحدث، وأن الحاضر أثر وأن العقل نقل، فإن القفز فوق الماضي يعني أن ما يحدث لا أصل له ولا أثر، وأن العقل بدء مطلق. المطلوب إذن الانفتاح على الأثر والنقل واللامعقول. فقدر الإنسان ملازمة الذات ومفارقتها. وسيرورة العقل إن هي إلاّ حوار مع اللاعقل.

ولعل في استعادة ثنائية العقل والنقل نفسها ـ وهي في أصلها تعبير عن ثنائية المعقول واللامعقول ـ ما يضيء إشكالية الفكر العربي الحديث، ويكشف عن أساس النزاع الذي يشهده هذا الفكر بين الأصالة والحداثة أو بين التقليد والتجديد أو بين الموروث والدخيل. وذلك بقدر ما تكون هذه الاستعادة حواراً بين العقل وتاريخه. وإذا كان الأمر العظيم يبدأ عظيماً، كما يقول هايدغر، فإن في استعادة البدء العظيم والأسئلة الكبرى، يكون طريق النهوض والتجديد. وهذا المعنى هو الذي حملنا على استعادة السؤال القديم نفسه حول توافق المعقول والمنقول.

الشبهة الأولى

ولا يخفى أن مسألة التوفيق هذه تفترض التعارض بين المعقول والمنقول، أو بين النظر والإيمان. فالجمع بين أمرين لا ينفي وجود التضاد بينهما، بل هو ينطلق بالأصل من هذا التضاد. وفي الحقيقة إن التعارض بين العقل والنقل لم يكن مصطنعاً ولا هو من اختلاق الوهم. بل له أساسه في الواقع وفي التاريخ. فمما لا جدال فيه، واقعاً، أن ثمة تضاداً بين متطلبات الإيمان ومقتضيات العقل، بين من يرتضي بالنقل والسماع وبين ينزع إلى البحث والتعليل، بين من يسلم بالأمر ويعترف به وبين يجادل فيه ويطلب الدليل عليه. ويندر أن يوجد عاقل لا يعاني من تعارض بين هذين الميلين: الميل إلى التسليم والميل إلى التشكيك، التدين والتفلسف. فالفرد يربو في جماعة. وكل مولود ينشأ عن مذهب أبويه حسب قول الغزالي. ولكل جماعة عقائدها الموروثة وتقاليدها الراسخة. ولكل مذهب مسلماته ومصادراته. ولا يعرى أحد، مهما بلغ به يقينه في معتقده، من أن ينظر، ولا نظر بلا تساؤل أو تشكيك، ولا تساؤل بلا جدال أو برهان. وقد لخص الشهرستاني هذا التعارض في «الملل والنحل» قائلاً بأن أول «شبهة» وقعت في الخليقة، ويعني بها شبهة إبليس، تمثلت في معارضة الأمر بالعقل وفي مقابلة النص بالهوى. وكل شبهة وقعت فيما بعد كانت تكراراً لتلك التي حدثت في البداية. والمغزى من ذلك أن التعارض قائم منذ البدء، ولا نجاة لأحد من الوقوع في الشبهة الأولى.

وإنه لمن المعلوم أن تاريخ الفكر الإسلامي انطوى على التعارض وحفل بالصراع. فلقد كثرت الفرق واختلفت المذاهب وتباينت الاجتهادات والتأويلات. وأدى اختلاف الآراء وتفرق الأهواء إلى منازعات وحروب تعدّدت أشكالها وظروفها. ومن أوجه هذه المنازعات الصراع العقائدي (الكلامي) الذي نشأ بين أهل المنطق والبرهان وأهل النقل والسمع، بين أهل البحث والنظر وأهل المكاشفة والمشاهدة، بين أهل النص وأهل الإجماع... ولشد ما احتدم النزاع بين الفرق، وبخاصة - وهذا ما يعنينا هنا بالدرجة الأولى - بين الفلاسفة والمتكلمين، وهو نزاع لم يكن يخلو من القسوة والتهجم والعنف. كما ظهر ذلك في إطلاق الشعارات (من تمنطق تزندق)، وفي توجيه تهم التبديع والتكفير، وفي إحراق كتب الفلاسفة[١].

---

(١) نشير هنا إلى محنة الفيلسوف ابن رشد.

غير أن هذه الحقيقة ـ ونعني بها وجود التعارض بين الإيمان والنظر ـ لم تمنع العقل العربي من البحث عن أمر جامع بينهما. ولا نعدم مفكراً إسلامياً كبيراً لم يتناول هذه المسألة بشكل مباشر أو غير مباشر. فمعظم الفلاسفة والمتكلمين نظروا في المسألة بشكل مباشر أو غير مباشر. فمعظم الفلاسفة والمتكلمين نظروا في مسألة العقل والنقل وكانت لهم آراؤهم في طبيعة الصلة بين الأمرين. قد يقال هنا إن الفلاسفة تطرقوا إلى هذه المسألة لتبرير اشتغالهم بالفلسفة ولكي يدرأوا عنهم وصمة الكفر والضلال. وقد يقال أيضاً أن محاولة الجمع بين الإيمان والنظر محكوم عليها بالفشل سلفاً. ذلك أن هذه المحاولة تؤول في النهاية إلى إخضاع الإيمان ـ ونعني به على الخصوص الغيب ـ إلى المقاييس النظرية. والغيب لا يدرك ولا يقاس بالأدلة العقلية، لأنه من طور غير طور العقل ومن عالم غير عالمه. فلا سبيل إذن لإدراكه إلاّ بوحي أو ما يشبه الوحي.

غير أن هذا الاعتراض يغفل حقيقة أصلية. وهي أن الإيمان حال للإنسان. وإذا كان الغيب ليس بمتناول البرهان، فإن التسليم به ضرب من التصور له، وطريق للوصول إليه. ولا محيص لمن يؤمن عن أن يتمثل الغيب ضرباً من التمثل. فالإيمان حقيقة ولا بد للعقل أن ينظر في الحقيقة الاعتقادية بما هي حقيقة إنسانية. والفلاسفة العرب، وإن سلكوا طريق النظر المحض في أحوال الوجود، استناداً إلى تراث اليونان، فإنهم نظروا أيضاً في أمر النبوة والوحي. فلقد شكل الوحي أصل الاعتقاد وأساس الشريعة ومرجع الدلالة. وكان على الفلاسفة أن ينفتحوا على هذه الظاهرة ويسعوا إلى عقلها. فنظروا في ماهية المعرفة الإلهامية وفحصوا عن الحقائق التي أتت بها الشريعة في حدود النقل. وبمعنى آخر، لقد نظروا في مقام الشريعة وماهيتها وحدودها مقاصدها، فأقاموا بذلك ضرباً من الصلة بين الحكمة والشريعة، وبين العقل والنقل.

وفي الواقع، إن توجيه السؤال مجدداً حول تطابق الحكمة والشريعة، لا قيمة له إذا لم يحرك الذهن نحو معانٍ جديدة، أي نحو إعادة اكتشاف معاني العقل والنقل في ضوء المحاولات القديمة، وبشكل خاص محاولة ابن رشد. وذلك باستكشاف المعقولية الكامنة في كل نقل، واللامعقولية التي يخفيها كل عقل.

لا معقولية العقل

إذا كان الوحي هو من لدن الغيب، فكيف يُتمثل وبأية ملكة يتم ذلك التمثل وبأي طريق يحصل؟ وما الفرق بين ما نعرفه عن طريق الوحي وما نعرفه بالتعلم والاستدلال؟ ومن

جهة أخرى، إذا كانت الشريعة نقلاً عن الشارع، فما موقف العقل إزاء الأخذ والسماع؟ وهل ثمة إمكان لنقل من دون نظر؟ وما المدى الذي يبلغه العقل في قراءة النقل؟ وما هي حدود النقل والعقل ووظيفة كل منهما؟ تلك أسئلة حاول المفكرون الإسلاميون الإجابة عليها بشكل يتفاوت بين مفكر وآخر، ويختلف من مذهب إلى آخر.

ولقد بلور الفلاسفة جملة مفاهيم عقلوا من خلالها الصلة بين المجالين، ففرقوا بين التخيل والتصور، وبين تصور وتصور، كما فرّقوا بين استدلال واستدلال، وبين تصديق وتصديق. وكذلك ميزوا بين ظاهر وباطن، وبين عامة وخاصة. أي ميّزوا بين قول وقول، وبين طريقة وطريقة، وبين فئة وفئة.

ففي مسألة الوحي اعتقد أبو نصر الفارابي[1] بوجود عالم مفارق للمادة من طبيعة عقلية خالصة، يضم موجودات هي في جواهرها عقول ومعقولات. وهذا العالم يفيض على الإنسان ذي الطبع الفائق الحقائق (المعقولات) والهيئات (المدارك العقلية) التي بها ترتسم صور هذه الحقائق. وليس الوحي سوى هذه «الإفاضة» بالذات. فهو ضرب من الاتصال بالعالم المعقول تحصل بواسطته للإنسان المعارف والعلوم بلا دليل أو برهان، ومنه يستفيد القوة التي بها يقف على ما ينبغي أن يقدّر من الآراء والأفعال، وهذا هو معنى «العقل المستفاد». إذن، فالوحي ذو طبيعة عقلية. فسببه عقل لأن الله هو العقل الأول. ومادته المعقولات، إذ العقل لا يفيض إلاّ ما هو معقول. وأداته عقل. فالعقل الإنساني هو هيئة في المادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات. وهذه الهيئة إذا كانت فائقة في إنسان ما، قوية الاستعداد، فإنها تستكمل نفسها بالمعقولات كلها، فترتسم فيها صور جميع الموجودات وتتماهى هي مع ما تعقله، فيصير العقل هو المعقول بعينه. وعند هذه الرتبة يبلغ الإنسان كماله، فيصير جوهراً عقلياً لا يفصل بينه وبين العالم المفارق أي فاصل، فيتصل به ويتحد معه. وهذا ضرب من الوحي يصبح بفضله الإنسان حكيماً وفيلسوفاً. غير أن الوحي ليس مقتصراً على العقل وحده. وإنما يكون على المخيلة أيضاً. فإذا بلغت هذه الملكة في إنسان ما كمالها، اتصلت بعالم العقول وانفعلت عنه واستفادت منه. ولما كان في طبع المخيلة ان لا تدرك إلاّ ما هو محسوس، ولما كان الوحي إفاضة عقلية، فإن المخيلة تحاكي المعقولات التي توحى إليها، بما يناسبها من المحسوسات والجزئيات،

---

(١) لقد استندنا هنا في تلخيص آراء الفارابي على كتبه الثلاثة: «آراء أهل المدينة الفاضلة» (الفصول: ٢٢/ ٢٤/ ٢٥/ ٢٧)، و«السياسة المدنية» (المقاطع ٥٥/ ٥٦/ ٥٧)، و«الملة» (المقطعين ٥٢ و ٥٣).

فيكون الإنسان بذلك نبياً منذراً بما سيكون، مخبراً بما هو الآن، مشاهداً للملأ الأعلى. وهكذا فالفلسفة وحي كما النبوة وحي. ففي كلا الحالين مصدر الوحي واحد (السبب الأول). وفي كلا الحالين مادة الوحي واحدة (قبول المعقولات). والفرق يكمن في أداة تلقي الوحي وطريقة التعبير عنه. فبالفلسفة تُدرك الأمور «متصوَّرة»، وبالنبوة تُدرك الأمور «متخيَّلة». والفلسفة تضم «كليات» الآراء الموجودة في الشريعة. وتعطي «براهين» ما يؤخذ في الملة بلا براهين. فأكثر الناس، ما عدا الحكماء، لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هي بنفسها أو معرفتها ببراهينها، وإنما يدركونها بمثالاتها ورموزها. وكل إنسان يدرك من الحقائق رسومها وخيالاتها، وكل فئة أو مرتبة أو ملة أو أمة تحاكيها بالمثالات الأعرف والأشهر عندها. لذا عبرت الشريعة عن الحقائق متخيَّلة لا متصوَّرة أو معقولة.

وهكذا، قرَّب أبو نصر الفلسفة والشريعة بقوله بضرب من الوحي العقلي وجعله مصدراً لكليهما. غير أنه ذهب في حقيقة الأمر إلى عقلنة الوحي، أي إلى إدراك ما لا يُدرك. ولا عجب في ذلك. فإن فلسفة الرجل يطغى عليها الجانب العقلاني. بل هي نسق عقلي خالص. فالعقل عند أبي نصر مبدأ ومنهج ومعيار. فهو سبب الوجود، وطريق المعرفة الأيقن، والمحدد لكل رأي يُرى، والموجه لكل فعل يُفعل. فلا وجود في فلسفته إلاّ للعقل. والحق ذو طبيعة عقلية. فالحق عقل وعاقل ومعقول، وما عداه «مثال[1] للحق». ولذلك فإن الفلسفة عند أبي نصر تَفْضُل النبوة، والعقل يتقدم على النقل، حسبما أخذ عليه خلفه ابن طفيل. ولكن ألا يمكن القول بأن عقلانية الفارابي تَؤُول إلى ضرب من الإيمان؟ وإلاّ فكيف نفسر الموقف الذي يعتبر العقل بمثابة الحقيقة الوحيدة التي لا حقيقة سواها؟ أليس ذلك تأليها للعقل وتقديساً له؟ وهكذا يتكشف مقال العقل عما لا يقوله، أي عن الاعتقاد الكامن وراءه، والمتمثل بجعل العقل صنماً والفكرة وثناً. فالإنسان يُسقط نفسه على الأشياء والكائنات، فيشبّهها به ويؤلّه نفسه، ويَؤُول بذلك إلى اللامعقول من حيث لا يدري.

أما الشيخ الرئيس ابن سينا[2]، فإنه وإن سار على خطى سلفه بربط النبوة بالتخيل،

---

(١) كلمة مثال لا تفهم هنا بالمعنى الافلاطوني. بل تعني مجرد المثل. وعليه فمثال الحق ليس الحق ذاته، بل صورته.

(٢) راجع نصوصاً لابن سينا جمعها د. البير نادر: ابن سينا والنفس والبشرية، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٦٠ م، ص ٦٦ ـ ٦٧.

إلاّ أنه كان أدنى منه إلى الاقتراب من حقيقة النبوة. وذلك بابرازه الخاصية غير البرهانية للوحي. فذهب إلى أن النبوة ضرب من «الحدس» سماه العقل «القدسي». فإذا كان الادراك هو ارتسام الصور المعقولة في الذهن، فإن هذا الارتسام قد يحصل بواسطة الاستدلال أو التعلم كما في الطرق التقليدية الموجودة عند أكثر الناس. ولكن قد يحصل من تلقاء نفسه وبلا توسط ومن غير حاجة إلى تعلم وهذا هو الحدس. والحدس هو استعداد النفس للاتصال بالمبادىء المفارقة، حيث «تشرق» عليها الحقائق كما تشرق الشمس على المرآة[1]. ومن قوي عنده هذا الاستعداد، كما هي حال الحكماء والأنبياء، اشتد اتصاله وصارت معرفته حدساً خالصاً، أي قبولاً للالهام في كل شيء، فترتسم في نفسه صور الحقائق كلها دفعة واحدة. وهذه المعرفة هي أعلى قوى النبوة. لذلك سماها ابن سينا قوة قدسية ومعرفة إشراقية. وإنه لم البيّن أن الشيخ الرئيس انصرف بفكره إلى الطريقة التي يتم بها الوحي. فالوحي إلهام. والإلهام حدس. والحدس علم أول يحصل للإنسان من تلقاء نفسه ومباشرة بلا توسط من دليل أو معلم. وعند الحدس يتقاطع النظر مع الوحي، وتلتقي الحكمة بالشريعة.

أما حجة الإسلام الغزالي، فإنه وإن ناقض الفلاسفة في مسائل كثيرة، فإنه لا يخرج في فهمه لمسألة الوحي عما ذكره الشيخ الرئيس. وكذلك الفيلسوف الأندلسي ابن طفيل. فكلا الاثنين بحثا في الطريقة التي يحصل بها الالهام والوحي. ولكن مع زيادة في الايضاح وضرب الأمثلة. فقد ميّز أبو حامد[2] في العلم بين طريقين: طريق الاستدلال والتعلم، وطريق الوحي والالهام. والأول يتطلب البحث والنظر ويحتاج إلى الاعتبار والاستبصار. أما الثاني فإنه يحتاج إلى الخلوة والعزلة ويقوم على تطهير القلب. والفرق بين الطريقين أشبه ما يكون بالفرق بين الماء الذي يساق إلى الحوض بواسطة الأنهار، والماء الذي ينفجر فيه من باطن. فالنفس كالحوض والعلم كالماء. والعلم إمّا أنه يحصل في النفس بالاستدلال بما هو مشاهد ومحسوس. وإما انه ينكشف لها من ذاتها. والانكشاف يحصل عندما تشرق الأنوار على النفس وتتلألأ فيها الحقائق الإلهِيّة. فالنفس الإنسانية هي مثل «المرآة» قابلة لأن تنطبع فيها صور الأشياء كلها. والصور موجودة في عالم الأمر والملكوت، كما هي موجودة في عالم الملك والشهادة. فهي مسجلة في اللوح المحفوظ،

---

(١) راجع د. جميل صليبا. تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٧٠ م، ص ٢٦٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ٣٨١ وما بعدها.

إذ أن البارىء أخرج العالم إلى الوجود وفقاً لما هو مكتوب في ذلك اللوح، والنفس مفتوحة على العالمين. والفرق بين المعرفة النظرية والمعرفة الإلهامية، كالفرق بين من يحصل على هذه الصور بتجريدها من العالم الخارجي عن طريق الحواس، وبين من يتوجه إلى ذاته ويفرغ قلبه من الشواغل فترتفع عنه الحجب ويفيض عليه عالم القُدس. بل هو كالفرق بين اثنين يريدان الحصول على شيء، فيعمد الأول إلى رسمه وتصويره، ويلجأ الثاني إلى إظهاره في المرآة. والأول يحتاج إلى الأصباغ والألوان، أما الثاني فلا يحتاج إلاّ إلى صقل المرآة وجلائها. والنفس إذا ما صُقلت بالزهد والرياضة، تصير مرآة يحاذي بها الإنسان «شطر الحق»، فتنطبع فيه عندئذ جميع الحقائق على نحو مباشر. ومن البيّن أن هذا وصفاً يذكرنا بعبارات الشيخ الرئيس[1]، في وصفه للعارف الذي، إذا بلغ درجة النيل، صار سره «مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق». إنه الوصف الذي يشترك به أهل المكاشفة جميعاً.

ولقد تتبع ابن طفيل[2] في هذه المسألة، حسبما ذكر هو نفسه، كلام الشيخ الرئيس، وكلام أبي حامد وقام بصرف بعضه إلى بعض. فميّز بين المعرفة النظرية والمعرفة الذوقية. وتحدث عن رتبة أو حالة إذا ما بلغها الإنسان وصل إلى معرفة لا تحصل «بالادراك النظري» القائم على تقديم المقدمات واستخراج النتائج. وقد سمّى هذه الحال طور «الولاية». غير أنه لا ينكشف للإنسان في ذلك الطور أمور على خلاف ما ينكشف لأهل البحث والنظر، ولا هو يبلغه «بقوة» مغايرة للقوى النظرية. ففي الحالين، حال النظر وحال الذوق، تنكشف الأمور عينها وتشاهد الأشياء ذاتها. والفرق يظهر في درجة اليقين الحاصل في كل منهما. وهو كالفرق بين إدراك الأعمى وإدراك المبصر للشيء عينه. فحال أهل النظر كحالة أعمى جيد الفطرة نشأ في مدينة وتعرف على أشخاصها ومعالمها وأشيائها، ثم قُدِّر له أن يفتح بصره وأن يشاهد المدينة على الحقيقة، فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقده، بل حدث له زيادة في الوضوح وحدث له انبلاج ولذة عظيمة. وهذه هي حالة أهل الولاية. فهم لا يعرفون غير ما يعرفه أهل النظر، سوى أن معرفتهم أوضح وأن فرحهم بما يعرفونه

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، القسمان الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، ص ٨٣٣.

(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق د. البير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٣ م، (راجع المقدمة).

أعظم. وهكذا، فإن صاحب «حي بن يقظان»، وإن ميّز بين الطريقين، فقد جعلهما حالين بل رتبتين تفضي الأولى منهما إلى الأخرى وتهيء لها. فالبحث والنظر يفضيان، بل يُستكملان بالذوق والمشاهدة، فهل الذوق طور من أطوار العقل أم متجاوز له؟ وهل يصح الحديث عن رتبتين من رتب المعرفة العقلية؟ إذا صحّ أن العقل لا يدرك إلاّ ما يشاكله، فإن ذلك يعني انه يعمل على تمثل موضوعاته واحتوائها بجعلها مماثلة له. فما ليس من طور العقل يصبح معقولاً في حال إدراكه. والخارق لا يعود خارقاً إذا ما تمّ عقله. ولذلك فإن الأمر الإلهي لا يعقل إلاّ بتحوله إلى معقولية تامة كما نجد عند أبي نصر والفلاسفة عموماً. فإن هؤلاء عندما يتحدثون عن الإله يماثلون بينه وبين العقل، ويجعلونه عقلاً خالصاً لا إنقسام فيه بين عاقل ومعقول. وعندما يتحدثون عن الوحي يماثلون بينه وبين التعقل، فيجعلونه معقولات يفيضها عقل على آخر. غير أن العقل وإن كان لا ينتج إلاّ ما تجيزه قوانينه، فإن اللامعقول من نتاج العقل أيضاً. فالعقل محدود باللاعقل. واللامعقول ملازم للمعقول. وكما أن عقل الوجود أفضى إلى القول بوجود عقل أزلي مفارق وقائم بذاته، وهذا ضرب من اللامعقول، كذلك فإن عقلنة المعرفة أفضت إلى القول بأن الإدراك لا يتم إلاّ بتأثير من خارج النفس، أي بضرب من الإدراك لا يوصف ولا يعقل حسبما تعبر عنه مصطلحات الفيض والاتصال والاشراق والذوق. وهكذا انتهى النظر الفلسفي إلى تأليه العقل (الفارابي)، أو إلى افتراض طور فيما وراء العقل (ابن طفيل). والفلاسفة إذ سعوا إلى الكشف عن معقولية الوحي والنبوة، فإنهم حولوا العقل في الوقت نفسه إلى ضرب من اللامعقول. وهذا ما أدركه ابن رشد.

يُعد ابن رشد[1] بحق زعيم أهل النظر. لذلك لا محل في فلسفته لمفهومات الفيض والاشراق والذوق. فالعلم عنده برهان. والمعرفة لا تقع من دون أدلّة. أما الاتصال الذي تحدث عنه أسلافه فأمر غير معقول، لأنه ليس من طبيعة الإنسان ولا في قدرته. فهو من «أعاجيب الطبيعة»، بل هو «موهبة إلهية»[2]. وكذلك الوحي والمعجزات والمعاد، فهي

---

(١) اعتمدنا في عرض آراء ابن رشد على كتبه الثلاثة: «فصل المقال»، تحقيق د. البير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦١ م؛ «مناهج الأدلة في عقائد الملة»، تحقيق د. محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٤ م [الفصل الأول والفصل الخامس (المسألة الثانية والمسألة الخامسة) والخاتمة]؛ «تهافت التهافت»، تحقيق د. سليمان دنيا، القسم الثاني، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥ م، ص ٧٩٠ ـ ٧٩٢ وأيضاً من ص ٨٦٤ حتى ص ٨٧٢.

(٢) راجع د. ماجد فخري، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص ١١٠.

أيضاً «أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية». وينبغي التسليم بها ونقلها عن واضعها، ولا يجب إنكارها أو المجادلة فيها، لأنها من «مبادىء الشريعة». والشريعة «أساس الفضائل». والفضائل شرط وجود الإنسان بما هو إنسان. وبيان ذلك عند فيلسوفنا أن لا حياة للإنسان من دون نظر وعمل. فالناس يحتاجون في تنظيم حياتهم إلى الصنائع العملية وإلى الملكات النظرية (العلوم). غير أن الصنائع والعلوم، بل كل فعل، سواء كان نظرياً أو عملياً، لا يتم من دون فضائل خلقية. فالفضائل هي «مبادىء العمل» إذ لا فعل بلا وجوب. والمبادىء لا سبيل إلى البرهان عليها، كما هو بيّن في كل الصنائع حتى البرهانية منها. فهي وضعية لا عقلية. ومبادىء العمل أولى أن تكون كذلك. لذا، فهي تؤخذ تقليداً عن الأنبياء وواضعي الشرائع. والشرائع قد تقوم بالعقل فقط، إلاّ أن الشرائع التي تستنبط بالعقل والوحي أتم وأفضل، أي أجدى وأنفع في تثبيت الفضائل وتمكينها من النفس. فالاعتقادات التي وردت بها الشرائع، كالايمان بوجود الخالق والمعاد وممارسة العبادات وغيرها من المعتقدات، هي أحث للناس على العمل وأوجب في امتثالهم وانقيادهم. فالدين أمر. والأمر انقياد.

هل معنى ذلك أن العقل قاصر عن توجيه سلوك الناس وقيام المدنية؟ وبمعنى آخر، هل الثقافة، بما هي ارتقاء عن الحيوانية، أي بما هي ضبط للسلوك وخضوع للقواعد وقمع للأهواء، غير ممكنة من دون الشرائع؟ من المؤكد أن ابن رشد لا يقول لنا ذلك بالعبارات نفسها. غير أن ما يؤكد عليه في أكثر من موضع، من أن الشرائع هي مبادىء العمل وأساس الفضائل جميعها، بما فيها الفضائل النظرية، يعني أن العقل ليس كافياً ـ وإن كان ضرورياً ـ في تنظيم الحياة وقيام الحضارات. فالوحي أساس في تربية الجنس البشري، والشرائع ضرورية لصناعة المدنية. ولعل هذا التأول لعبارات ابن رشد يذكّرنا بالمحاولة العميقة والممتعة التي بذلها فرويد[1] في كتابه «مستقبل وهم» لمعالجة السؤال نفسه: لمن تعطى الأولوية في تربية البشر: للعقل أم للدين؟ ومع أن فرويد يختار الموقف العقلاني، أياً كانت النتائج والمخاطر، إذ لا شيء برأيه يستطيع مقاومة العقل على المدى الطويل، فضلاً عن أن الاعتماد على العقل سيكون أكثر نفعاً وأقل خطراً على مستقبل الحضارة من الاستسلام «للوهم» الديني، فإنه لاحظ على نحو ثاقب أن البشر يتميزون بكرههم التلقائي للعمل وبغلبة أهوائهم على عقولهم. وهاتان الميزتان تلقيان الضوء على موقف ابن رشد من

---

(١) فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩ م ص ١١ وص ٧١ ـ ٧٤.

الشريعة، وتضفيان مزيداً من المعقولية على الموقف الديني. وفي الحقيقة لا يمكن القول بأن إقرار ابن رشد بالشرائع الإلهية، وعدم تجويزه الخوض في مبادئها، كانا بمثابة تلافي مشكل أو الهروب من مأزق، فقد حاول الفيلسوف والفقيه أن يتلمس حقيقة الظاهرة الدينية وأن يبرز معقولية الوحي. لأنه إذا كان السواد الأعظم من الناس لا يرغبون في العمل من تلقائهم، ولا يقتنعون بالحجج العقلية، أفلا يعني ذلك، وهو ما رفضه فرويد، أن مبادىء السلوك الإنساني وغايات الأفعال لا تقوم على أسس عقلية صرفة، وأن أصول الحضارات تضرب في الوهم واللامعقول؟

ولعل النزعة إلى التدين، كما تجسدها تلك الرابطة الخفية التي تشد الإنسان إلى المقدّس والمحرّم والغائب، أي إلى اللامعقول، هي سمة أصيلة في الإنسان، كما يلاحظ عالم الأديان مارسيا ألياد[1]. بمعنى أن هذه النزعة ليست «مرحلة» من مراحل الوعي البشري بقدر ما هي «مقوم» من مقومات هذا الوعي. صحيح أن الثقافة والعقل والوعي أمور تميز الإنسان. غير أنه لا ثقافة من دون محرمات أو مقدسات. ولا وعي إلاّ وله أصوله الاسطورية والرمزية. ولا عقل إلاّ وله مصادراته اللامعقولة. فالعقل لا يمكن أن يبدأ من الصفر. بل كل عقل ينبني على نقل سبق. والميل إلى النقل يعكس هو أيضاً ميلاً أصيلاً في النفس إلى المحافظة والتعلق بالسلف. والاهتداء بالأولّين ليس على ما يبدو سمة الإنسان البدائي فقط. بل هو ميل راسخ في النفس، لأنه مقوم من مقومات الهوية. فالمقلد أو المحافظ هو الذي يحفظ ويتذكر. والذاكرة حافظة الهوية. من هنا لا تربية بلا تقليد أو محافظة. وكل فرد مقلد قدراً من التقليد. وكل جماعة تنزع إلى المحافظة قدراً من النزوع. وقد تظهر هذه النزعة في أكثر المجتمعات حداثة، وعند أشد اتباع المذاهب العلمية حماسة. وعندئذ يحل كلام البشر محل الكلام الإلهي، وتتحول النصوص الموضوعة إلى نصوص مقدسة، وتكتسي المذاهب الإنسانية طابعاً دينياً. وبذلك يتحول العلم إلى معتقد، والفعل يصبح إيماناً. وفي الحقيقة لا يعرى مجتمع من الميل إلى التقليد والمحافظة والتدين. فالبشر تغويهم الأسرار ويهابون المقدس ويرهبهم الحرام ويأتمرون بالغيب. وهكذا فالاجتماع لا ينبني إذن على العقل وحده. بل يمكن القول إن الحلم والأسطورة والرمز، هي صانعة الحضارات وهي التي تحرك الجمهور وتجترح الأعاجيب.

وإذا كانت الحضارة الحديثة قامت حسب زعمها على العقل، وانتهجت العقلانية

---

(١) مارسيا الياد، الحنين إلى الأصل، غاليمار، باريس، ١٩٧١ م، ص ١٠.

طريقاً واتخذتها مذهباً، فقد تحول العقل في هذه الحضارة إلى معتقد جامد ونسق استبدادي، بل أمسى صنماً يُعبد وفكرة تقدّس، فحل بذلك محل الإله وأفصح من حيث لا يعقل عن رغبة دينية خفية، ولعلّ هذا ما يفسر عودة المقدس والسري واللامرئي إلى ساحة الفكر[1]. فالعقل ليس وحده. هناك فيما وراء العقل وفيما بعد العقل أو تحت العقل. فلا وجود إذن لعقل خالص. وقدر العقل أن يجهد على الدوام في التنقيب عن اللامعقول الذي يحيط به ويكتنفه ويقبع فيه لإقامة الحوار معه وإضفاء المعقولية عليه.

معقولية النقل

ولذلك فإننا لا ننظر هنا إلى محاولة ابن رشد التوفيقية، على أنها مجرد دفاع شكلي عن حق الفلاسفة في تأويل الشرع أو بمثابة تبرير لاشتغالهم بالفلسفة كما رأى قوم، أو على أنها ضرب من «المأزق» الوجداني بين العقل والإيمان كما رأى قوم آخرون. وإنما ننظر إليها من منطلق الحوار بين العقل والنقل. فالجمع بين المعقول والمنقول الذي سعى إليه ابن رشد، كان بمثابة انفتاح العقل على اللامعقول لاستكشاف معقوليته، وكان بذلك محاولة لإعادة اكتشاف العقل والنقل معاً.

وإذا كنا أبرزنا في ما سلف من قول إقرار ابن رشد بحدود العقل، فإننا سنعمد هنا إلى إبراز حدود النقل. فكما أن للعقل حدوده كذلك للشرائع حدودها أيضاً. وبكلام آخر، لا وجود لنقل خالص كما انه لا وجود لعقل خالص. وإذا كان قاضي قرطبة أقرّ بحدود العقل إزاء الأمور الإلهية وسلم بأن الشريعة تُنقل عن واضعها، فإن ذلك لم يمنعه من إعمال العقل في فهم المنقول. إذ لا شريعة إلاّ «والعقل يخالطها». والشريعة الإسلامية حثت بدورها على النظر العقلي وأوجبته، حسبما دعت إليه الآيات القرآنية. وهذه قضية لا خلاف عليها. فالمقلد محتاج إلى العقل، في كل الأحوال. فبالعقل «يتبيّن» الشرع كما قال أبو حامد، والعقل ضروري في استنباط الفروع من الأصول حسبما بيّن ابن خلدون. ولكن ما هي مجالات العقل في النظر وما هي حدوده؟.

إذا كان ابن رشد لم يجز التعرض لمبادىء الشريعة بنفي أو إثبات، حتى لا تبطل الغاية من وجودها، وهي تدبير الإنسان وبلوغه سعادته، فإنه بالمقابل نظر في مقاصد

---

(١) راجع ما يقوله له مانويل دي دياغي في مقالته: «العقل وأصنامه»: في كتاب «التفلسف» (Philosoher)، فايار، ١٩٨٠ م.

الشريعة للوقوف على الغايات المطلوبة من ظهورها وانتشارها، كما أنه نظر أيضاً في مبادئها العامة على جهة التأويل لا على جهة الجحود والانكار.

فالأمر الإلهي وإن كان يفوق العقل، فإنه يتجسد في كلام ونص. والنص وإن كان توقيفاً وتعييناً، فإنه يؤلف جملة أقاويل. ولا يمكن أن تؤخذ الأقاويل الشرعية دون نظر أو تأويل إذ لا وجود لنقل خالص. فكل أخذ أو سماع ينطوي على ضرب من التمثل والفهم. والتسليم بالمنقول لا يُغنِي عن استنباط ما فيه من المعقول. لذلك لا غنى لأحد عن ان ينظر في النص ولو أدنى نظر. ولا محيص لعاقل عن اللجوء إلى تأول الشرع ضرباً من التأويل، والفرق بين واحد وآخر، إنما هو فرق بين نظر ونظر وبين تأول وتأول. ذلك أن الناس ليسوا سواء في فطرهم وملكاتهم على الفهم والإدراك. فهم منقسمون في طرق تصورهم للحقائق وفي طرق التصديق بها. فالعامة(الجمهور الغالب) يتصورون الأشياء بمثالاتها ويتخيلونها تخيلاً. والخاصة يتصورونها كما هي بنفسها (الفلاسفة) أو بمثالات قريبة منها (المتكلمون). وكذلك يتفاوت الناس في طرق اقتناعهم وتصديقهم بالحقيقة. فالعامة تصدق بالأمور بالطرق الخطابية (العاطفية)، والمتكلمون يصدقون بها بالطرق الجدلية (الظنية)، والفلاسفة بالطرق البرهانية (اليقينية). ويقابل هذا الانقسام في قرائح الناس بين عامة وخاصة، انقسامُ الأقاويل الشرعية في وضوحها وصراحتها، بين محكم ومتشابه، وبين ظاهر وباطن. فإذا كان العامة لا قدرة لهم على تصور الأشياء كما هي بنفسها، بل يتصورونها بمثالاتها، فقد ضربت لهم الشريعة الأمثال على تلك الأشياء. فالظاهر هو هذه الأمثال. والباطن هو المعاني الغامضة التي لا تنجلي إلاّ لأهل البرهان بالتأويل. والتأويل هو «الخروج» بالدلالة من الظاهر إلى الباطن. غير أن هذا الأمر لا يصدق على جميع الأقاويل الشرعية. إذ لا يمكن أن تكون جميع الأشياء التي تحدثت عنها الشريعة لا تدرك إلاّ بالبرهان، أو أن تكون جميع المعاني التي صُرِّح بها أغمض من أن يدركها الجمهور. وإلاّ لاستحال تصور هذه المعاني والتصديق بها من قبل الناس جميعهم. ولذلك انقسمت الأقوال الشرعية إلى قسمين: محكم ومتشابه. أما المحكم فهو «الظاهر» بنفسه، أي الذي يشتمل على المعاني التي صُرّح بها كما هي موجودة بنفسها لا بمثالاتها، والتي تتصل بالمبادىء العامة التي لا يستقيم اعتقاد من دونها. وهذه لا تحتاج إلى تأويل لأن الظاهر منها هو الباطن. أما المتشابه أو «المؤوّل» فإنه يشتمل على المعاني الغامضة والخفية التي لم يُصرح بها كما هي موجودة بنفسها، بل صُرِّح بمثالاتها فاحتاجت إلى تأويل لأن الظاهر منها هو مثال للباطن.

يتبيّن من ذلك أن التأويل مردّه عند ابن رشد انقسامُ الشرع إلى ظاهر وباطن. والسبب في ورود الظاهر والباطن في الشرع، تباينُ الناس في فطرهم وعقولهم، أي تباين طرقهم في التصور والتصديق. ولا يمكن أن يؤدي النظر العقلي إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فالشريعة حق والنظر البرهاني طريق إلى الحق، و«الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له». ولذلك كل ما نطق به ظاهر الشرع وأدّى إلى مخالفة البرهان، كان مما يقبل «التأويل». فالتأويل هو إذن الجامع بين الشريعة والحكمة، وهو الطريق إلى استكشاف معقولية النص.

والمهم أنه في الحالين، أي في صنفي الأقوال الشرعية، المحكم والمشتابه، لا يعرى أحد من استخدام العقل. فإذا كان المحكم لا يقبل التأويل، فلا بد أن يُتصور ضرباً من التصور، ولا تصور من دون تصديق. ولا تصديق يقع من دون أدلّة. فالناس في ذلك سواء. أي لا مناص لهم من الاستدلال على الأشياء التي تحدثت عنها الشريعة. والفرق بين فئات الناس، هو فرق في طرق الاستدلال. فالجمهور يستخدمون الدليل، والعلماء يستخدمونه أيضاً، بل من باب أولى وأوجب. والفرق بينهما إنما في الكثرة والعمق والوثوق. أما المتشابه فهو المعنّي أصلاً بالتأويل، لذلك سماه ابن رشد «المُؤَوَّل». والتأويل طريق العقل إلى النص وأداة استنباط المعقول من المنقول. وإذا كان التأويل ليس في طباع الجمهور ولا ينبغي أن يصرّح به أمامهم، فإن أهل النظر سواء في التأويل، بمعنى انهم جميعهم متأولون. وكما أن الفرق بين الجمهور والعلماء، هو فرق بين صنفين من الاستدلال، كذلك فإن الفرق بين النُظَّار، هو فرق بين صنفين من التأويلات، بين تأويل أهل الكلام وهو ظنّي، وتأويل الحكماء وهو يقيني. فلا توجد فرقة إذن إلاّ وتأولت الشريعة تأولاً ما. ولا يمكن لأحد أن يزعم أنه يحمل الناس «على الشريعة الأولى». فالكل متأولون. وكل قول على الشريعة يُعد بمثابة تأول لها. وما دمنا نتأول، فيما نقوم به، أقوال ابن رشد، جاز القول بأنه لا قراءة بريئة في النهاية. فالأصل لا يمكن أن يتكرر، بل يُستأنف مع كل تأويل بطرق مختلفة، وذلك تبعاً للمؤوِّل. ولا مندوحة إذن للعقل عن استعادة نفسه عبر النظر في النص أو تأوله. والاختلاف بين الفرق والمذاهب ليس اختلافاً بين عقل ونقل، بقدر ما هو اختلاف في أنماط المعقولية. وعليه ليست المسألة أن نعرف عما إذا كان ابن رشد قد وفق بين المعقول والمنقول. قطعاً لم يوفق الرجل في مهمته فعلياً، فقد نُفي وأحرقت كتبه.. وكذلك لا يهمنا أن نعرف حججه وآراءه في المسائل التي ناظر فيها خصومه. وبمعنى آخر، لا يهمنا هنا أن نقف على مضامين التأويل عند ابن رشد أو معرفة نتائجه. فقد نوافقه في بعض التأويلات وقد لا نوافقه في البعض الآخر. وإنما المهم، ونحن نستعيد هذه التأويلات

ونسائلها، أن ننظر في المنطق الكامن وراءها وفي نسق المعقولية الذي تجسده.

نحن والغير

إذا كان أحد من الناس لا يعرى من نظر فيما يوجبه إيمانه أن يعتقد به ويعرفه، فما هو موقف الواحد مما يجده عند الغير من نظر عقلي في أحوال الوجود؟ وما موقفه من العلوم التي وضعها أناس لا يشاركونه في معتقده الإيماني؟ هذا سؤال وإن كان يثير مشكلة العلاقة بين الجماعات ويطرح مسألة التفاعل بين الثقافات، أي علاقة الأنا بالآخر، فإنه يتصل من وجه آخر بمسألة الحق. ذلك أن موقف الإنسان من الآخر ونظرته لهويته يعكسان إلى حد ما نظرته إلى الحق. فما كان موقف ابن رشد من هذه المسألة، أي ما معيار الحق عنده؟

يتخذ ابن رشد من هذه المسألة موقفاً قاطعاً لا لبس فيه: إذا صحّ أن النظر بالعقل واجب، بل بديهي، فإن النظر الصحيح لا يستمد معاييره من خارجه بل من ذاته. وبيانه أن كل نظر يحتاج إلى «آلة». والآلة الصحيحة هي التي تنطوي «بذاتها» على شروط الصحة، أي تلك التي تقوم على بداهة العقل وتنسجم مع قوانين الفكر، وهذا هو موضوع علم المنطق. ولا بد لمن يفحص عن الأمور بالمقاييس العقلية أن يُتْقن هذه الآلة. فالآلة هي الطريق إلى النظر، بها يكون ترتيب الفكر وتسديده نحو الصواب. وكلما كانت الآلة أتم كانت المعرفة أتم أيضاً. لا شك أن ابن رشد يذكر شروطاً أخرى للنظر. منها قوة الاستعداد، ومنها وجود المعلم، ومنها التجرد عن الهوى، غير أن هذه شروط مكملة. فالأصل في النظر استكمال الآلة. ومعيار الآلة الصحيحة عقلي صرف. أي أن معيار العلم الحق هو ما يقبله العقل وما تجيزه قواعد القياس الصحيح أو البرهاني. فالنظر البرهاني طريق يؤدي إلى الحق. هذه النظرة هي التي تحدد موقف ابن رشد من علوم اليونان. فإذا كان هؤلاء هم أول من استخدم هذا الجنس من النظر العقلي المسمى فلسفة أو حكمة، وكانوا أول من فحص عن الآلة وأول من نظر في أحوال الموجودات بالعقل، فلا مناص من الرجوع إلى كتبهم والاطلاع على ما قالوه وأثبتوه فيها، والموافقة على ما كان صواباً وحقاً، أي ما تثبته المقاييس العقلية، وذلك بغض النظر عن ملتهم. وسواء كانوا «مشاركين» لنا في الملة أو «غير مشاركين». فالحق لا ملة له.

وهكذا وضع ابن رشد الحق خارج كل تصنيف. فالحق فوق الملل والنحل، وفوق المذاهب والطوائف، وفوق الأعراق والأجناس. والحق يزيل الحواجز المقامة بين الجماعات والثقافات. لأن من يبحث عن الحق بالعقل لا يراعي سوى طرائق البرهان

وقواعد الاستدلال. وهذا الموقف من علوم الغير يقع على النقيض من الموقف الآخر، ونعني به موقف الذين أنكروا الفلسفة وحاربوا أهلها. وإذا كان وُجد من قال بأنه لا علم يستحق أن يسمى علماً إلاّ العلم الموروث عن النبي[1]، فقد وُجد من رأى بأن أرسطو هو مثال الكمال العقلي، ونعني به ابن رشد نفسه، وهذا موقف يمثل غاية الانفتاح على الآخر. وفي الحقيقة إن استعادة المحاولة الرشدية تحملنا على إعادة النظر في المشكلة القديمة نفسها، مشكلة الأصيل والدخيل أو الموروث والوافد. لا شك أن الإنسان لا يمكن ان ينسلخ كلياً عن بيئته ومعتقده، أو أن يتجرد عن إرثه الثقافي كل التجرد. فالهوية الفردية تعكس إلى حد كبير الهوية الجماعية، وهوية كل جماعة هي ثقافتها. وفي كل ثقافة ثمة رؤيا أصلية تحدد فهم الإنسان للمسائل الكبرى، كالله والوجود والنفس والعقل والحق... وصلة المرء بثقافته وهويته هي صلة حميمة يصعب قطعها. ولذلك تجد كل إنسان ميالاً إلى ثقافته مشدوداً إلى مثلها العليا متعلقاً برموزها. فلا نظر مجرداً في النهاية. إذ النظر العقلي يحمل سمة الذاتية. ولا يعرى إنسان من ذاتيته. فلم يبرأ أرسطو من يونانيته. وكذلك لم يبرأ ابن رشد من إسلاميته، بالرغم من انتسابهما للفلسفة واعتمادهما على العقل.

غير أن الذاتية ليست بالضرورة نقيض الغيرية. وإذا كان أكثر الناس، أفراداً أو جماعات، يلتصقون بذواتهم أشد الالتصاق، فإن البعض الآخر منهم، وهم القليل النادر، يتميزون بالانفتاح فيخرجون من ذواتهم لالتقاء الغير والتعرف به. فالآخر ليس ضداً بالضرورة، بقدر ما هو وجه آخر للذات. وهذا شأن بعض الذوات، بل بعض العقول الكبيرة. والعقل واحد في النهاية أي جامع وموحد. وكما أن الإنسان لا يستطيع أن ينخلع عن غريزة الإيمان، فإنه لا يستطيع أيضاً أن ينخلع من غريزة التعقل. فلا قدرة للمرء على اطراح حكم المعقول. والعقل يتماهى مع معقولاته كما قالت الفلاسفة، فيصير المعقول منه، بفعل التعقل، هو الذي يعقل. ولذلك فإن من حصَّل علماً بشيء فتمثله وهضمه، أصبح المعلوم والمعقول منه جزءاً من حقيقته. وهذا أمر لا مجال لانكاره. وإذا كان العقل يتماثل مع المعقول منه، فكل معقول جديد يحصله العقل يؤدي إلى تغيير حقيقة العقل، أي إلى إعادة اكتشاف معنى العقل نفسه، وإلى اكتشاف حقيقة الذات من جديد. وبكلام آخر، فإن من وجد عند غيره علوماً فاطّلع عليها ووقف على حقائقها، فإن هذه العلوم، أي ما عقله منها، تصبح جزءاً من حقيقته. ليس هذا وحسب، بل إن هذه العلوم إذا تُمثلت على

---

(١) راجع، تاريخ الفلسفة العربية، المصدر السابق، ص١١٤.

حقيقتها، لا بد أن تؤدي إلى إعادة اكتشاف حقيقة الناظر بها. ولذلك، فإن قراءة ابن رشد للشريعة في ضوء معرفته بالفلسفة، ما كان يمكن أن تكون عين قراءته لو لم يطلع عليها. فالاطلاع على الفلسفة أفضى إلى إعادة اكتشاف الشرع والنقل معاً. كما أن الاعتقاد بالشرع أدّى بدوره إلى إعادة اكتشاف معنى العقل، أي إلى الاعتقاد بما «فوق العقل». وهكذا من علم بأمر صار جزءاً منه وكان سبيلاً إلى تبدل حقيقته. فالعلم بشيء يؤدي إلى تغيير العالم والمعلوم. هذه هي حقيقة العلوم العقلية ـ ولا علوم إلاّ عقلية ـ أياً كان انتماء واضعها. فلا أحد ينخلع من عقله وعلمه. وبالعقل يمكن ان تتلاقى الذوات وبالعلم يمكن أن تتلاقح الثقافات. والعلوم أنوار تخترق الفواصل. وعليه فالانتماء إلى ثقافة ما لا يمنع إقامة الحوار مع الغير. فالغير وجه آخر لنا وحقيقتنا الخفية. ومن هذه الزاوية يبدو الصراع بين الأصيل والدخيل أو بين الموروث والمستورد وكأنه صراع بين القوقعة والانفتاح، أو بين الموت والحياة.

الظاهر والباطن

إذا كان ابن رشد قد استخدم «التأويل» للجمع بين المعقول والمنقول، فلم يكن أول من قال بالتأويل. فمنذ البداية كان التأويل «حيلة» العقل العربي في فهم معقولية النص. غير أن فيلسوفنا حاول أن يفلسف التأويل وأن يضع له أسسه العقلية والشرعية معاً. فاستعاد التمييز الذي وضعه الفارابي بين طريقي تصور الحقيقة، أي بين التصور والتخيل، وبين الحق ومثاله، كما استعاد التمييز اليوناني بين أنواع القياسات، وهو ما سماه طرق التصديق. وقد حاول من خلال ذلك أن يضفي مزيداً من المعقولية على النص وأن يقدم نظرة منفتحة إلى الشريعة. نظرة لا تقوم على رؤية وحيدة الجانب. فالشريعة تنطوي على جميع أنحاء طرق التصور والتصديق، ولذلك «لا يوجد أتم إقناعاً وتصديقاً للجميع منها». وهذا هو برأيه أحد أوجه «الاعجاز» الذي تدل عليه. فلا طريق واحداً في الشرع إذاً. بل الطرق كثيرة ومختلفة تبعاً لفئات الناس وتبعاً لأصناف الأقاويل الشرعية. وكل واحد يطلب الحق من الطريق الذي يؤهله له طبعه واستعداده وتعليمه. ولا مجال لأن يكفر الواحد الآخر. فالاختلاف ليس ناجماً عن الاختلاف في مضامين الحقيقة أو في ماهيات المعاني، بل ناجم عن اختلاف الطرق، إذ الحق واحد. والطرق إليه مختلفة. والتأويل مرده إلى هذا الاختلاف، أي إلى الاختلاف بين الظاهر والباطن، وبين العامة والخاصة.

لا شك أن فهم ابن رشد للتأويل مثار للنقاش. فإذا كان التأويل طريقاً إلى الحق. فهل

ثمة تأويل حق؟ لقد حصر الفيلسوف التأويل بأهل البرهان (الفلاسفة) واعتبر أن التأويل البرهاني هو التأويل الحق. ولكن هل يصح الحديث عن «تأويل برهاني»؟ إن الجواب على السؤال يتعلق بفهمنا للتأويل، وبعقلنا لأسبابه. فهل التأويل يعود إلى الاختلاف في ملكات الناس على الفهم، أعني عجز البعض وقدرة البعض الآخر على تصور الحقيقة الخالصة؟ وبمعنى أدق، هل انقسام الأقاويل إلى ظاهر ومؤول يعود إلى انقسام البشر بين عامة وخاصة، أم يكمن في طبيعة النص ذاته؟

إن ابن رشد كفيلسوف وكمشائي بوجه خاص، ينطلق من فهم للحقيقة يقوم على التطابق بين الفكر والواقع، بين العقل والمعقول، بين الكلمات والأشياء. غير أن هذا الفهم للحقيقة لا ينطبق على واقع الثقافة العربية. ويتضح ذلك إذا عُرف معنى الحق. فالحق في اللسان العربي، ليس ذا دلالة منطقية (ابستمولوجية) وحسب، بل له أيضاً دلالته الانطولوجية، فضلاً عن دلالته الحقوقية. فالحق هو الوجود الذاتي، وهو اليقين العقلي، وهو الأحكام العادلة. وانطلاقاً من المعنى الانطولوجي للحق، يمكن القول ان الحق يُشهد ولا يُعلم، ينكشف ولا يُثبُت، يُتأول ولا يُبرهن. ولهذا قيل بأن الحق يعرف بالكشف والمشاهدة لا بالبحث والنظر. وإذا كان الحق، بما هو الوجود بذاته وبما هو «أهم ذات» لله حسب قول ابن سبعين، يتجلى في الأشياء والذوات والصفات، فإن أشرف الذوات الإنسان وأعظم الصفات الأسماء. لذا، فظهوره في الكلام أولى وأوجب. وكلام الوحي ليس مقولة، أي عبارة يُنظر في صحتها، وليس استدلالاً يقيس قولاً على قول أو بحثاً عن وحدة الدلالة، وإنما هو بيان. والبيان هو في أصله كشف وظهور. وهو في حقيقته تعدد المعاني والدلالات. إنه عدم تطابق بين الكلمات والأشياء، وبين الدال والمدلول. ولهذا احتيج إلى تأويله. والتأويل هو حقاً «إخراج» الدلالة كما قال ابن رشد. غير أن الخروج بدلالة اللفظ الحقيقية إلى الدلالة المجازية، لا يُردّ إلى خفاء بعض المعاني وغموضها عن أفهام الجمهور، أي لا يردّ إلى قصور الجمهور عن تصور الحقائق بذواتها، بل يردّ فعلاً إلى طبيعة «المجاز» ذاته، أي إلى الفجوة التي تقيمها اللغة المجازية بين الدال والمدلول. فالتأويل هو إذن احتمال قائم في القول وإمكان تقتضيه اللغة. وبمعنى آخر ثمة فسحة دلالية يخلقها القول البياني هي التي تمنح التأويل معقوليته، وتشكل بالتالي مصدر الدلالات ومنبع المعاني. ومن هنا لا يمكن اكتشاف الدلالات، في النص، من دون العودة إلى اللغة والمعرفة بقوانينها أو «عادتها» في التجوّز كما نبّه لهذا الأمر ابن رشد. غير أن العودة إلى اللغة ليست عملاً شكلياً أو عرضياً، وإنما تقع في صلب عملية التأويل ذاتها. وبمعنى أدق

ليس التأويل عملاً منطقياً صرفاً، بل يقتضي البحث في أصول الألفاظ، وفي ماهية اللغة وعلاقتها بالأشياء، وفي علاقة الإنسان بنفسه وبالحق ذاته. فاللغة ليس مجرد وسيط أو علامة صرفة على الأشياء. بل هي مجال الافصاح عن الوجود وعالم الإنسان الحميم ومجلى الحق. لذلك يصعب الفصل بين المنطق والنحو. فتاريخ الأشياء هو بمعنى ما تاريخ الألفاظ. والحقيقة لا تتخلص إلاّ عبر تتابع التأويلات، أي باستئناف الأصل والعودة الدائمة إلى البحث في معاني الألفاظ واستنطاقها عن دلالات جديدة. ومن هنا ينحو العقل التأويلي إلى تحرير التصورات بالكشف عن أسس المعقولية في اللغة ونفسها، كما ينحو إلى تجاوز مقولات المنطق الشكلية والعامة بالنظر إلى المنطق نفسه كلغة لها نحو ووظيفتها ورؤاها. ولذلك اعتبر هايدغر[١] أن المعرفة الحقة هي معرفة تأويلية، أي معرفة تفترض المساءلة في اتجاه اللغة. وإذا كان هذا الفهم للغة جعل صاحب «الوجود والزمان» يرى أن العلاقة بين الإنسان والكينونة، هي «علاقة تأويلية»[٢]، فإن قراءة تاريخ العقل التأويلي لا تختزلها صيغة الجمع بين المعقول والمنقول، ولا هي تتم من خلال ثنائية الثابت والمتحول أو المثالي والمادي أو الأصيل والدخيل. . . بل هي تقوم في المقام الأول على معرفة كيفية استعادة هذا العقل المنقول. إن نشاط العقل ليس في النهاية سوى تمحيص المعقول من اللامعقول بحسب قول ابن خلدون. واللامعقول هو شرط المعقول وإمكانه. فما من عقل إلاّ ويضرب بجذوره في الوهم، وما من فكر إلاّ ويحمل أثر الخرافة، وما من علم إلاّ ويتصل بمعتقد إيماني. وإذا كانت سيرورة الثقافة الغربية تجلت في الفحص المستمر عن المسلمات والفرضيات، وفي إحكام طرائق الاستدلال، وفي الميل البارز إلى نبش الأصول الخرافية للفكر وفضح النصوص وتعرية العقل من أوهامه، وبالأخص في هذه المجاوزة للذات التي تبلغ حد النقض والنفي، فإن الثقافة العربية سلكت طريقاً آخر لا يقوم على التشكيك والنفي والقطيعة. ففي هذه الثقافة شكل الوحي والأثر والنقل مجالاً يتعدى العقل ويفوقه، كما تمثّل ذلك في النص. وكان على العقل أن يستعيد نفسه من خلال هذا النص، لذا كانت مغامرته عبارة عن تأويل. فهي في جوهرها رحلة لغوية. وفي الحقيقة نحن إزاء نمطين من أنماط المعقولية، مثلتهما الحكمة والشريعة (الوحي): اللوغوس والنص، البرهان

---

(١) مارتن هايدغر، مدخل إلى الماورائيات، (Tel gallimard)، باريس ١٩٦٧ م، ص ٦٢.

(٢) راجع مقالة فرنسواز داستور عن هايدغر في تاريخ الفلسفة الجزء الثالث، موسوعة البلياد، غاليمار، ١٩٧٤ م، ص ٦٢٣.

والبيان[1].

فاللوغوس هو العقل الذي يبحث ويعلل، ويشرح ويحلل، ويربط ويؤلف، ويرتب ويوحد. إنه العقل الذي لا يمنعه مانع من النظر والتساؤل ومن طلب البرهنة على الأمور. معاييره بداهته وموازينه مصداقيته وشهاداته الحس والتجربة. لذا، فهو عقل يُنفى ويُثبت ويُنقد ويُصحَّح. وذلك على خلاف الوحي الذي هو بيان لا برهان. أي هو عقل ينبىء ويشرق، ويشير ويرمز، ويبعث على التخيل. إنه عقل يخبر عن الغيب ويشهد على اللامرئي. مصداقيته قوة إيحائه ومبلغ تأثيره وكونه كلاماً لا ينضب. لذا، فهو عقل يُشرح ويُفسَّر ويُستعاد ويُتأول. والعقل الأول هو الذي قولب الحياة الغربية منذ أفلاطون. أما العقل الثاني فقد قولب الحياة العربية ومن ثم الإسلامية برمتها.

ولذلك لا تأويل برهانياً في الحقيقة، حسبما زعم ابن رشد. فالبرهان مطابقة والتأويل خروج على الدلالة. وكل منطوق به معرّض عبر التأويل لأن تتغير دلالته أو لأن يكتسب دلالة جديدة. وإذن فلا «فصل» في القول بشأن الصلة بين الحكمة والشريعة. إذ كل قول يقبل التأويل. وما فصل به ابن رشد محتاج إلى أن يُتأول ويعاد فهمه. والأخرى بنا أن نقول هنا ان العقل البرهاني يستعيد نفسه عبر التأويل. فإن كان «الأمر» أولى من «العقل»، و«النص» أحق من «الهوى»، فإن العقل المكبوت يستعيد نفسه من خلال تأوله النص وتحويله إلى معقولية. كذلك إذا كان العقل الغربي بدا في تاريخه كنفي وسلب، فوراء النفي والسلب يختفي ضرب من التأويل والاستعادة. ذلك أن الفكر الغربي لم يكف في منعطفاته وتحولاته عن العودة، كل مرة، إلى البداية اليونانية، أي عن الرجوع إلى الأول، لإعادة النظر بمفاهيم الوجود والإنسان والعقل والحياة... ولذلك اعتبر هايدغر أن مهمة العقل هي في الدرجة الأولى مهمة تأويلية[2]. وانطلاقاً من هذا الفهم للتأويل يبدو التعارض المُقام بين العقل والنقل، وكأنه ينطوي على قدر من الخداع والتمويه. وهو أقرب إلى أن يكون تعارضاً بين نسقين من أنساق العقل، وبين منحيين من مناحي الفكر.

---

(١) راجع أعلاه: «الحقيقة والمجاز».

(٢) راجع مقالة مطاع صفدي، استراتيجية التسمية، الإنبناء للمجهول والانبناء للمغيوب، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، ١٩٨٤ م، ص ١٧ ـ ٢٠.

الجمهور والعلماء

إذا كنا قد استعدنا ثنائية الظاهر والمؤوَّل عند ابن رشد، بتجاوز التأويل كمقولة منطقية والنظر إلى بعده اللغوي، فإننا سنستعيد ثنائية الجمهور والعلماء، بتجاوز الجمهور كمقولة منطقية أيضاً، للنظر إليه كمقولة اجتماعية. لقد فرّق الفلاسفة العرب بين صنفين من الناس: عامة وخاصة، جمهور وعلماء. واتفقوا كما سلف القول، على أن الفرق بين الصنفين إنما هو فرق في المدارك والأفهام. وهذا الفرق قد يرجع في أصله إلى سبب طبيعي، أي إلى تباين الفطر، أو إلى سبب اجتماعي كالعادة والتعلم. . فالخاصة أو العلماء يعقلون الأشياء، أي يتصورونها كما هي في حقيقتها ويبرهنون عليها. أما العامة فيتخيلونها تخيلاً، أي يدركون أمثلتها وأشباهها، ويقتنعون بها على نحو خطابي (عاطفي). ولهذا، اعتبر الفلاسفة ان الأشياء التي تحدثت عنها الشريعة، جاءت في أكثرها متخيّلة لا متصوّرة وغير مبرهن عليها، لكي يتم تمثلها من قبل الجمهور وتقريبها إلى افهامهم، وذهبوا إلى أن أكثر ألفاظ الشرع، ليست في الحقيقة سوى ألفاظ ظاهرة تشير إلى معانٍ خفية لا يدركها إلا ذوو الفطر الفائقة والأذهان الثاقبة. وهذه الخاصية التي توجد في الشريعة تؤكد صدقها وتدل على إعجازها. إذ هي خاطبت الناس على قدر على عقولهم، وباللغة التي يفهمونها، كما نبهت في الوقت نفسه إلى أن الأمر لا ينبغي أن يحمل كله على الظاهر، وأن ثمة ما ينبغي تأويله، فانطوت بذلك على جميع طرق الاقناع، ودعت كل فريق إلى أن يطلب الحق من الطريق الذي هو مؤهل له. ومن هنا لم يجز الفلاسفة التصريح بالتأويلات أمام الجمهور أو إفشاء كل الحقائق لهم. فللتأويل أربابه، والحقائق مضنون بها على غير أهلها، والشريعة لا تخالف الحكمة بذلك، لأنها قصدت تعليم الجميع والأكثر، لا الأقل والخاصة من الناس. وأكثر الناس لا قدرة لهم على التعقل.

والحق أن هذا الموقف من الجمهور هو سمة اشترك فيها جميع الفلاسفة. فمنذ البداية، أي ابتداء من أفلاطون، نُظِرَ إلى الجمهور بوصفه فئة قاصرة بتكوينها عن استخدام العقل أو إدراك الحقائق الصريحة. فلقد ماثل مؤلف «الجمهورية» بين الجمهور والقوة الشهوانية وقصر ملكة ملكة التعقل على صفوة الصفوة أي الفلاسفة. ولم يشذ الفلاسفة الإسلاميون عن هذا الرأي، ابتداء من أبي نصر حتى ابن رشد مروراً بالشيخ الرئيس وأبي حامد الغزالي وابن طفيل. فلقد أجمع هؤلاء على القول بأن الجمهور يتميز «بنقص الفطرة»، بل إن ابن طفيل وضع الجمهور في منزلة معادلة «لمنزلة الحيوان غير الناطق»

مستخدماً في وصفهم ما وردت به الآية: إنهم ﴿ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴾ [الفرقان: ٤٤]. ولذلك رأى صاحب «حي بن يقظان» أن الفلاسفة تحدثوا عموماً بلغة الرمز والإشارة واستخدموا التلويح دون التصريح، ضناً منهم بالحكمة على من لا يستحقها، وتمييزاً لطريقتهم عن طرق الجمهور. فللجمهور لغة خاصة، ولا يحسُن ان يخاطب بغير لغته.

وهكذا، تحول الجمهور في النظر الفلسفي، وبالأخص لدى فيلسوف قرطبة، إلى مقولة بيولوجية ـ معرفية تصلح لتفسير باطن الشرع، وتقدم بالتالي أساساً معقولاً للتأويل، بما هو تفطّن إلى بواطن الألفاظ. فالتأويل يستمد ضرورته من وجود جمهور لا يعقل. وهذا ما ينبغي النظر فيه واستعادته. وإذا كنا قد ذهبنا إلى أن التأويل حقيقة يقتضيها القول البياني، المتمثل بامتياز في النص المُوحى به، لا واقع الجمهور، فإن ذلك لا يعني أن العلماء والجمهور سواء. فثنائية الجمهور والعلماء تعكس بوجه ما ثنائية النقل والعقل، والشريعة والحكمة، والتدين والتفلسف. ولا شك أن الجمهور ليس عقلاً، ولا يخاطب بلغة العلم وطرائق البرهان. ولا شك أيضاً أن التأول وظيفة من وظائف العقل. غير ان خاصية الجمهور لا تُرد إلى طبائع الأفراد الذين يؤلفونه. فالفرد عاقل. والعقل «واحد بالفطرة» عند جميع الناس. ولربما كان «أعدل الأشياء قسطاً» بين الناس كما يقول ديكارت. فلا يوجد إنسان أعقل من الآخر. والاختلاف بين الناس يرجع إلى طرائقهم في التفكير. والتخيل لا يدل بالضرورة على نقص الفطرة. وإذا كان الشعراء، حسبما برهن الفلاسفة، يلجأون إلى تخييل الأمور، فإن التخييل الجيد ينم عن نفاذ الفكر وصدق الرؤيا وصواب الحدس. فلا أحد يعرى من عقله. وكل واحد له نظره وتأوله. وكما أنه ليس لأحد أن يصدق أو لا يصدق إذا وقع الدليل في النفس، حسبما قال ابن رشد، كذلك ليس لأحد أن يستخدم أو لا يستخدم عقله. وما الإيمان أو الاعتقاد سوى حال من حالات العقل وطور من أطواره. وليس البرهان سوى تقنية في الاستدلال، وملكة تحصل بالمراس والدربة. والملكة غير الفهم وغير الوعي كما قال ابن خلدون. وبالطبع فنحن لا نقصد من وراء ذلك إهمال الفروقات بين المتعلم وغير المتعلم، وبين الدرب وغير الدرب. فالنظر له أصوله وقواعده وله شروطه ومصطلحاته. ومن هنا احتيج إلى تبسيط النظريات العلمية لتقريبها من عقول الناس. فالعلم ملكة لا بد من تحصيلها واكتسابها. ولا نقصد أيضاً إلغاء الفروقات بين فرد وفرد من حيث الطبع والاستعداد. فالأذهان تتفاوت من حيث الامكان والقدرة. والذكي ليس مثل البليد، والناقص ليس كالتام أو الكامل. ولكن المقصود أن الناس جميعهم يستخدمون عقولهم وإن بطرق مختلفة ولغايات مختلفة. وإذا كان الفلاسفة يجعلون العقل

والأشياء مواضيع لعقلهم وتأملاتهم، والعلماء يستخدمون العقل في مجالات الاثبات والبرهنة، فإن الناس جميعهم يستخدمون عقولهم في سعيهم وتحصيل أرزاقهم. وليس من المحقق أن العالم أو الفيلسوف يستخدم عقله في تدبير معاشه، على نحو أتم وأفضل مما يفعله أي واحد من سائر الناس. فما هي حقيقة التمايز إذن بين العلماء والجمهور؟

إذا كانت الفروقات العقلية والاجتماعية تفسر الاختلاف بين الجمهور والعلماء، فإن لهذا الاختلاف وجهاً آخر هو الاختلاف بين الجماعة والفرد، بين الوعي الجمعي والوعي الفردي. فالعالم فرد. والجمهور، وإن كان مجموعة أفراد، فإنه يشكل حقيقة اجتماعية لها ماهيتها وخاصيتها. وحقيقة كل اجتماع أياً كان نوعه ومرتبته، أنه علاقة بين فرد وفرد أو بين جماعة وجماعة. والعلاقات الإنسانية هي في جوهرها ذات طبيعة رمزية، أي خيالية. وإذا كان العقل لا ينتصر إلاّ في «ميدان الهندسة» كما قال برغسون[1]، أي في ربط الإنسان بالأشياء، فإن مملكة الخيال هي التي تنظم العلاقة فيما بين الناس[2]. فالعالم الإنساني، بما هو عالم جماعي، عالم رمزي. فالإنسان واقع في الرمز. واللجوء إلى الرمزية يعني أن يحيا الإنسان «بالصور وفي الصور»[3] حسب صياغة يونغ[4]. والتعلق بالصور يشكل على ما يبدو أساس الأساطير والمعتقدات والمصدر اللاشعوري للعقل الجماعي. ولا يوجد اعتقاد يخلو من طابع خيالي أو من صياغة رمزية للعلاقات الإنسانية. فالرمز يسهم في إحداث التوازن داخل النفس، كما يسهم في لأم الاجتماع البشري. وبهذا المعنى يلعب الرمز دوراً أساسياً في تثبيت الهوية أكانت فردية أم جماعية.

ولما كان من خصائص الرمز أنه متوهم ولا شعوري وباطني، فإن كل علاقة إنسانية، تجد شرطها في اللامعقول، وتضرب بجذورها في الوهم. فالجماعة البشرية ليست عقلاً خالصاً، إذا اعتبرنا أن العقل برهنة وتساؤل وتشكيك. ذلك أن الوعي الجمعي هو في أصله لا شعوري ورمزي، وإذن أسطوري. وفي هذا ما يوضح حقيقة عقلية الجمهور، بما هو جماعة. والفرق بين الجمهور والعلماء، وإن كان في حقيقته فرقاً بين الذين يعقلون والذين

---

(١) هنري برغسون، التطور المبدع، ترجمة د. جميل صليبا، المكتبة الشرقية، بيروت ١٩٨١ م، ص ١.
(٢) جلبير دوران، المخيلة الرمزية، المطابع الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٧٦ م ص ١٢٤.
(٣) ينبغي التفريق بين «التصور» (Concept) الذي هو نتاج العقل، والصورة (Image) التي هي نتاج المخيلة. والتصور أداة العلم في حين أن الصورة أداة الأسطورة.
(٤) غ. يونغ، جذور الوعي (Buchet/ chastel)، باريس ١٩٧١ م، ص ٥٦.

لا يعقلون، فإنه في أصله فرق بين الجماعي والفردي، أو بين الرمزي والعقلي، أو بين اللاشعوري والشعوري، أي بين الأسطوري والعلمي. والجمهور ليس عقلاً، لأنه يشكل عالماً رمزياً. والتخيل الذي يتصف به الجمهور، ليس نقصاً في الفطرة بقدر ما هو تجسيد للرمزية التي تكتنف وجود جماعة الناس. وحتى لو تصورنا جماعة من العلماء والعقلاء، فإن هذه الجماعة، بما هي حقيقة اجتماعية، أي بما هي رابطة وصلة، تدخل في عالم الرمز وتنتمي إلى دائرة اللامعقول. فالعلاقة بين العلماء أو العقلاء لا يحددها العقل وحده. والعقلاء عندما تجمعهم صلة ما لا يعود عقلهم هو الحاكم الوحيد. فلا بدّ لهذه الصلة أن تتحكم بها عوامل أخرى، باطنية ولا شعورية ووهمية. وكأن علاقة الإنسان بالآخر لا تستقيم إلاّ بوجود قدر من التوهم. وهكذا فنحن لا ننفك عن وهم: نتوهم وجودنا ووجود الأشياء. فالعالم متوهم، والوجود كله خيال في خيال بحسب أقوال ابن عربي.

ولعل هذا شأن الجمهور في كل الأحوال. ولا يقتصر الأمر على الجمهور الذي تحدث عنه فلاسفتنا. فالجماهير، بما هي جماعات، تحيا بالرموز وتحركها الأساطير. ولا تشذ حال الجماهير في الأزمنة الحديثة عن هذه القاعدة. يتضح لنا ذلك إذ نظرنا في المدنية الحاضرة التي ادعت القيام على أساس العقل والعلم. فبالرغم من انتشار وسائل الاتصال والتعليم، وبالرغم من اعتماد العلم كأساس في التربية والتثقيف والتنظيم، وبالرغم من استخدام المناهج والتقنيات والنتائج العلمية في مختلف وجوه الحياة وفي معظم النشاطات الإنسانية، لم نجد جمهوراً يعقل أو جماعة أصبحت «أعقل» من غيرها. فلم ترقَ الجماهير، لا الطبقات ولا الفئات، إلى مرتبة «الوعي». ولعل خلع صفات الوعي والعقل على الجماعات لا يصح بإطلاق. فلم تنتج المذاهب السياسية والفكرية الحديثة، التي آمنت بالعقل، سوى «نخب» حديثة هي الشكل الآخر لما كان يسمى قديماً «الخاصة»، بل هي الشكل الأسوأ لها والنسخة المشوهة عنها، حسبما تعلمنا إياه أشكال الاستبداد والطغيان الحديثة، وكما يتجلى ذلك في إفضاء السياسة إلى الشمولية، وفي برمجة المجتمعات وفي تحويل الجماعات إلى قطعان.

فلعل السياسة تشهد عصر أفولهاوانحطاطها كما يلاحظ جان بودريار. فالسياسة تدبير لأفعال الإنسان لبلوغ أهدافه وغاياته. والإنسان المعاصر يشعر يوماً بعد يوم بأنه أعجز من أن يبلغ ما يريده بالرغم من التطور والتقدم، وبأنه بدأ يفقد سيطرته على الأشياء بالرغم من اعتماد التخطيط وطغيان البرمجة. فما عاد ثمة سياسات في العالم، بل استراتيجيات. والسياسة تدبير لحياة الإنسان، بينما الاستراتيجية تخطيط وبرمجة. السياسة تربية وتثقيف،

بينما الاستراتيجية ترويض وتدجين. والتدبير فعل رباني فيما التخطيط فعل شيطاني. وفي التدبير نعيم بينما في التخطيط شقاء. لذا، يشعر الإنسان المعاصر بالقلق وبالاحباط أكثر من أي يوم مضى. فاستخدام العقل لم يحل دون الدمار والفزع والرعب، والفلسفات الاجتماعية لم تنتج سوى تفتيت المجتمعات وتلغيمها وسوى مزيد من الاخضاع والسيطرة.

لقد كان الفلاسفة فيما مضى أكثر حكمة وتعقلاً. كانوا حكماء حقاً بإدراكهم ان «الجمع» يحتاج إلى من يسوسه ويتدبر أمره، وأن ما ينفع في امتثاله وقوده هو الأصح والأعدل. إذ ليس بإمكان الجموع أن تتدبر وتفقه. ليس لأن الناس غير عاقلين بالطبع، بل لأن سلوك البشر لا يخضع للعقل. فالجموع لا خاصية عقلية لها. إنها ليست عقلاً أو وعياً. ولم تكن نظرة الفلاسفة لتنم عن جهالة أو ظلامة. وإنما هي تعبير عن حقيقة اجتماعية مفادها أن الجموع لا عقل لها ولا إرادة، أي لا رأي ولا قرار. وتأويل ذلك أن الجماعة البشرية تحيا على نحو رمزي. وفي الحقيقة إن إعادة قراءة قصة «حي بن يقظان»، تتكشف لنا عن المقصد ذاته. فلقد أمكن لحي، الذي هو رمز للكائن الفرد العاقل، والذي لم ينشأ في مجتمع ولم يتعلم لغة ولا عرف شيئاً من أمر الشرائع، أمكن له أن يدرك جميع الحقائق بعقله وثاقب نظره. ولما تسنى له أن يلتقي بالجماعة التي ترمز إلى الملة والشريعة ويتعرف إليها، عجب من كونها تتحدث عن نفس ما عرفه وعقله ولكن بلغة الظاهر والمثال والرمز. فحاول حي أن يبين الحق للناس بإيضاح الغامض وفتح المغلق وتأويل الظاهر، أي حاول فك الرمز، فاصطدم بهم، ونفروا منه وسخطوا عليه، فعلم عندئذ أن لا نجاة للناس إلاّ بإتباع ما هم عليه من ظاهر الشرع، وأن العقل ليس طريق الجمهور والعوام إلى معرفة الحقائق، بل أدرك أن استخدام العقل معهم يؤدي إلى «اختلال» أمرهم كجماعة. وهكذا، تصور لنا قصة «حي» حقيقة التعارض بين الفرد والجماعة بوصفه تعارضاً بين الحكمة والشريعة، وبين العقل والرمز. وما الرمزية التي كتبت بها هذه القصة أو هذه الرحلة العقلية، سوى دليل على أن الجماعة البشرية تحيا بالرمز وللرمز. ولذلك، فإن فقدان الرمزية من بعض المجتمعات المعاصرة أدّى إلى ضرب من الانحلال الجمعي، قابله بروز الفردية ولكن المعزولة والمحاصرة، وذلك على العكس من المجتمعات التي تطغى فيها الرمزية، حيث ذوبان الفردية، ولكن مقابل احتفاظ الإنسان بصلاته الحميمة بالأشياء والناس.

ولا يعني ذلك بالطبع أن موقف الفلاسفة أوجد حلاً للإشكال. فالقول بأن الحقائق لا يعرفها إلاّ أهلها، وبأن ما يصح على الخاصة لا يصح على العامة، وبأن الجمهور واقع

رمزي لا عقلي، لم يُزل التعارض بين الحكماء والجمهور، لأنه إذا كان الرمز ينظم العلاقة بين الإنسان والإنسان، فبالرمز تستقيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، وكأن الإنسان، محتاج إلى قدر من التخيل والتوهم لكي يرتضي سلطة الآخر عليه. فالرمز أدعى للانقياد والائتمار. إذ بالرمز تتوارى علاقات التبعية والخضوع. والرمز أفعل في توحيد الناس وبلوغ الأهداف، إذ بالرمز يتماهى الكل مع الواحد، ويصير المجموع جمعاً لا انقسام فيه ولا نتوء، وجمهوراً لا يعي ولا يعقل، أي يصبح جماعة ملتحمة ومتراصة، متماثلة مع نفسها تماثلاً تاماً. لذا، شكلت الجموع على الدوام، بسبب من طبيعتها المذكورة آلة السلطان، وأداة قيام الدولة وانهيارها، ووسيلة تحقيق الدعوات الكبرى. إنها المادة التي منها تبنى السلطة والوقود الذي منه تتغذى الصراعات السياسية والايديولوجية. وهكذا فلا دولة تبنى إلاّ على جمع ولا دعوة تنهض إلاّ بالرمز.

ولذا، يبدو أن الشقة التي تباعد بين الجمهور والعلماء، إنما تباعد بين العلماء والسلطان، باعتبار أن الجمهور أداة السلطان، سواء كان سلطاناً قائماً أم سلطاناً محتملاً. ولقد كان العلماء عرضة لأذى الجمهور والسلطان على السواء. كذلك فإن التباعد بين العلماء والجمهور، كان من وجه آخر تباعدا بين العلماء والجماعة. فالجماعة قوامها الجموع وإمامها السلطان ورموزها القائمون بالدعوات وحراس العقائد وحماة المذاهب. والفرق بين الحكماء والجمهور هو إلى حدٍ ما، كالفرق بين الفرد والجماعة، وبين العقل والرمز، وبين العلم والايديولوجيا.

والعالم الحق يشعر دوماً بأن فاصلاً يفصله عن الجمع بل عن الجماعة. لأن العقل يميل دوماً إلى تمزيق الحجب وهتك الأسرار وفك الرموز. ولأنه لا يعقل موضوعه إلاّ إذا انفصل عنه انفصالاً ما. ومن يسعى إلى فك رموز الجماعة، كمن يسعى إلى تفكيك بنيتها وخلخلة أسسها، أي إلى تعريتها. ومن يروم عقل كينونتها أصبح مغايراً لها مغايرة ما. كذلك فإن المفكر الحق يشعر بأن ثمة مسافة تفصله عن السلطان، لأن السلطان أمر لا عقل، ولأن السلطة محتاجة إلى مواضيع وآلات، لا إلى وعي وذوات. ولعل هذا ما يفسر مأساة بعض الأفراد أو الذوات أمثال سقراط وابن رشد وسبينوزا وغيرهم كثيرين. إنها مأساة من لا ينخرطون في الجمع انخراطاً كلياً ولا يتماهون مع الجماعة تماهياً تاماً، ليس بسبب نزوعهم الشديد إلى الفردانية أو لعدم إحساسهم بالانتماء، وإنما بسبب ممانعتهم على أن يصيروا مواضيع أو آلات أو أدوات، كما هو حال الجمع. ولأنهم يجسدون تجليات العقل، لا تعبيرات الرمز، كما هي حال الجماعات. والعقل يمثل في الأصل إمكاناً مفتوحاً يفصل

بين الجماعة ونفسها، بل بين الإنسان ونفسه. إنه شفافية ومجاوزة واختراق، أي ضرب من المفارقة للجماعة. ولذلك آثر بعض الحكماء أمام طغيان العقل الجمعي، وفي مواجهة لحظات انغلاق الجماعات وانكماشها، اللجوء إلى العزلة والتوحد، وآثر بعضهم التحدث بلغة الرمز، فيما آثر آخرون الاحتفاظ بلباب الحقائق لأنفسهم تمشياً مع الحكمة: ليس كل ما يعلم يقال. فهل يربط العقل في مجال ويحلّ في آخر؟ أو بمعنى أدق، هل يربط بين الأشياء من جهة ويفكك عرى الصلات الإنسانية من جهة أخرى؟ ليس العقل كليا، تماماً كما يقول إدغار موران. فالحياة فيها من المعقول على قدر ما فيها من اللامعقول. وعلى العقل أن يقيم الحوار مع اللامعقول. وليس الحوار مع اللامعقول في النهاية سوى حوار العقل مع نفسه.

العقل والاجماع

إذا كان العقل نقيض الجمهور، فهل يأتلف العقل مع الاجماع؟ وبمعنى آخر، إذا كان العقل البرهاني يقع دوماً على مسافة من وعي الجماعة بذاتها، فهل يَصُحّ تعارض هذا العقل مع الاجماع؟

إنه لمن المعلوم أن الاجماع شكل أصلاً من أصول الفقه ومبدأ من مبادىء السياسة والخلافة، أي قاعدة من قواعد النظر ومبدأ من مبادىء العمل. وفي الحقيقة، إن الاجماع يضع الجماعة الإسلامية في التاريخ ويصلها بالواقع، كما أن النص يشدها، بالمقابل، إلى المثال والغائب والمتعالي. لأنه بواسطة الاجماع يُتفق على الأمر المشترك أي الجامع. وبه تتأمن وحدة الجماعة، كما أنه من خلال الاجتهاد والتأويل تنفتح الجماعة على الجديد والمغاير ويستعاد الفردي والخاص. فالجماعة هي إجماع بوجه ما. لأنه بالاجماع تتحول الجماعة إلى مؤسسة ونظام. فلا جماعة إذاً دون أمر مجمع عليه. وما تجمع عليه الجماعة يصبح مشروعاً وشرعياً. يصبح مشروعاً، لأن ما يحصل ويتم أمر معقول ومقبول، إذ للواقع معقوليته وللحوادث قوانينها. ويصبح شرعياً إذ يعتمد أصلاً يقاس عليه، أي مصدراً للتشريع. لذا، فالاجماع وسيط بين النص والواقع، وبين النقل والعقل، وبين الغائب والشاهد. فهل يجوز أن يتعارض التأويل مع مما تجمع عليه الجماعة؟

لقد ميّز ابن رشد، لحل هذا الإشكال، بين النظريات والعمليات. واعتبر أن الاجماع يمكن تقريره في «العمليات» على نحو يقيني، أما في «النظريات» فلا يستقيم الأمر. ذلك أن الاجماع يتطلب فيما يتطلب أن يكون العلماء، أي أهل الاجماع، متفقين على أنه ليس في

الشرع ظاهر وباطن، وأنه يمكن إفشاء الحقائق في المسائل التي هي موضوع الاجماع للناس جميعهم. والحال ان هذا الشرط غير متوفر، إذ لا يخلو عصر من علماء يرون بأن في الشرع ظاهراً وباطناً، وبأن ثمة أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس. وإذا كان من المتعذر العلم ببعض المسائل، فلا يصح إذاً إجماع في المسائل النظرية.

بذلك، برهن ابن رشد على استحالة الاجماع مستنداً إلى ثنائية الظاهر والباطن، وبالأحرى إلى ثنائية الجمهور والعلماء. فإذا كان الاجماع مستحيلاً، نظراً لأنه لا يجوز أن تذاع الحقائق للجميع وأن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم، فمعنى ذلك أن الاجماع مستحيل بسبب قصور الجمهور. فالهوة العقلية بين الجمهور والعلماء هي التي تمنع إذن إقرار الاجماع. ولو كان الناس جميعاً علماء لصح الاجماع وفرض الأخذ به على المخالف. هذا هو مآل المنطق الذي يتحكم بالحجج التي ساقها ابن رشد للبرهنة على استحالة الاجماع في الأمور النظرية.

ونحن إذا نظرنا إلى التعارض بين العلماء والجمهور، بكونه وجهاً من وجوه التعارض بين الفرد والمجموع، فإننا سننظر إلى ثنائية العقل والاجماع من الزاوية ذاتها، منطلقين من التمييز الذي وضعه ابن رشد بين النظريات والعمليات، وبصرف النظر عن حججه في المسألة.

والحق أن التمييز الآنف الذكر يبين وجهاً من أوجه الصلة بين الفرد والجماعة، وبين الخاص والعام، أي يلقي الضوء على مسألة «الوحدة» التي لا يمكن ان تلتئم جماعة من دونها.

وانطلاقاً من ذلك يصبح بالامكان تناول وحدة الجماعة في مجال النظر كما في مجال العمل، وعلى مستوى القول كما على مستوى الفعل. وإذا كان الاجماع قاعدة من قواعد العمل، فإنه يجوز إقراره في العمليات، بل هو أمر مشروع في هذا المجال. ذلك أنه في حال نشوء خلاف حول النص أو تفسيره، أي في حال تباين الاجتهادات، والاجتهاد مظنة الخلاف، يمكن اللجوء إلى الاجماع للبت في المسائل العملية وحسمها. ذلك أن هذه المسائل تتعلق بمصالح الأفراد والجماعة ككل، وذلك من أبسط مسألة حتى مسألة الخلافة ذاتها، ولا يمكن إرجاؤها وتأجيلها، حسبما هي الحال في المسائل النظرية. وهذا هو مغزى الحديث القائل: «لا تجتمع أمتي على خطأ». فليس المهم الرأي المجمع عليه، بقدر ما يهم ان يتقرر الاجماع بحد ذاته، لأن الاجماع، إذا تم هو أداة لصون وحدة الجماعة.

ووحدة الجماعة علامة على وضوح الهوية وإشارة من إشارات القوة. وفي الحقيقة ان الاختلاف حول الأمور العملية المتعلقة بالمعاملات والعبادات والرئاسات، إذا ما ترك ولم يتم إجماع بشأنه، أدى ذلك إلى انشقاق الأمة. ولذلك لا مناص لأية جماعة من تأمين الاجماع في القضايا العملية. فلا يمكن أن يترك الأمر سدى، أي نهبا للمنازعة والمخالفة.

وبالطبع، فإن ذلك لا يعني أن المسائل العقائدية غير محتاجة إلى إقرار الاجماع بشأنها. فإذا كانت العمليات توحد الجماعة في عيشها ومبادلاتها، فإن المسائل الإيمانية ربما توحدها على نحو أعمق. ذلك أن هذه المسائل هي التي تحدد في النهاية نمط وجود الجماعة وطريقة نظرتها إلى نفسها. وكل جماعة تعقل وجودها وتتماثل مع نفسها من خلال معتقداتها وعلى نحو رمزي، أي على مستوى القول. فاللفظ يوحد الناس كما يوحدهم الطقس والرئيس والإمام. وإذا كان الخلاف في العمليات، وبشكل خاص الخلاف على السلطة، يحدث الانشقاق، فإن الخلاف الاعتقادي هو سبب أعمق وأولى للانشقاق. ولكن ذلك لا يلغي الفرق بين العمليات والنظريات. وهو فرق جوهري، فالنظريات تقبل الارجاء فيما العمليات تطلب البت والقطع. وفي النظريات لا مجال للالزام من خارج. إذ الاعتقاد التزام من الداخل. فليس لأحد أن يقتنع أو لا يقتنع إذا ما تلبست الإنسان صورة معتقده، كما ليس لأحد أن يصدق أو لا يصدق إذا انعقد الدليل في الذهن. بالطبع قد يقف الإنسان موقف المشكك، في حال توقف الدليل أو اضطراب الايمان. ولكن الاعتقاد حالة للنفس والوجدان، ومرتبة من مراتب العقل، أما العمليات فتوجه المسلك وتقنن الرغبة وتأمر بالطاعة. وبكلام آخر، النظريات تتصل بالعقائد والعمليات بالفرائض. الأولى تمثل المبادىء والثانية تمثل القواعد. والأولى تهتم بحقائق الباطن والثانية تهتم بالرسوم والظاهر. والأولى حال للوجدان بينما الثانية تضبط الأبدان. فالفرق بينهما كالفرق بين الحقيقة والشريعة بحسب تمييز الصوفية. لذا، قال ابن رشد إن الشريعة «مبادىء العمل».

لا شك أن الشريعة تنطوي على مبادىء وحقائق هي المعتقدات التي تتضمنها كل شريعة. وهذه المعتقدات هي المبادىء الأولى للعمل. لأنه لا يصح عمل من دون نظر، بل لا يصح عمل من دون اعتقاد. فالاعتقاد مصدر القواعد التي تقنن السلوك وأساس اجتماع الناس، أي ما به تتحول الجماعة البشرية إلى «مؤسسة». وكل تأسيس يفترض ضرباً من الاجماع. لذا، لا يجب ان يُتوصل بشأن الاعتقادات إلى ما يخالف الاجماع. فالاعتقادات تمثل الأصول والأسس التي ينبغي أن تبقى فوق الشبه والظنون. ذلك أن النظر فيها قد يمهد السبيل إلى تمزيق الشريعة وتفكيك الجماعة. فالجماعة مؤسسة. وكل نظر في الأسس قد

يؤدي إلى خلخلتها وبالتالي إلى اختلال أمر الجماعة ذاتها. لذا، تميل الجماعات بما هي مؤسسات، إلى فرض الطابع المؤسسي على العقل، أي إلى الحد من تساؤلاته وشكوكه وإلى تحييد قطاع أو حيز يبقى خارجاً عن سلطانه، وذلك صوناً لوحدة الجماعة وحفظاً لهويتها. ولعل هذا يكمن في أصل كل اعتقاد. ولا تعرى جماعة من فرض الحد على نفسها، أي من السعي إلى تغليب الأمر على العقل، أي لا تعرى جماعة من اعتقاد وانقياد.

غير أن العقل لا يقبل بطبعه الخضوع والكف عن ممارسة نشاطه. بل هو ينزع إلى نبش الأسس أي نزع الطابع المؤسسي. فالعقل المتفتح يمتنع على أن يتحول إلى مؤسسة أو إلى نسق أو إلى نظام. فهو يبحث دوماً عن نوافذ ينفتح من خلالها على الأشياء. ولعل هذا ما يفسر موقف ابن رشد في تمييزه بين العمليات والنظريات ورفضه الاجماع في الأمور النظرية، أي تسويغه استخدام التأويل في هذه الأمور حتى ولو أدى التأويل إلى ضرب من المخالفة. وإذا كان هذا الفيلسوف استوعب مقاصد الشرائع والغاية من وجودها، فإنه ميّز في النظريات بين المبادىء وما بعد المبادىء، أي بين الأصول والفروع. ذلك أن التأويل ليس واحداً في المجالين. فالأصول يمكن أن تُتأول ولكن على نحو لا يؤدي إلى إنكارها وإبطالها، حتى لا يبطل النظر والتأول. ولا يصح ان يتقرر إجماع بشأنها. ولا ضير من الوقوع في الخطأ إن كان الناظر من أهل النظر. فالاجتهاد مطلوب. والخطأ ممكن ومحتمل. فالاجماع مستحيل، إذن، في النظريات. وهذه الاستحالة ليست «تقنية» بل مبدأية إذا جاز لنا أن نتأول ابن رشد. ونعني بكونها مبدأية انها لا ترجع إلى عدم إمكان الحصول على إجماع لدى العلماء، بسبب اقتناع بعضهم بعدم جواز التصريح بآرائهم لكل الناس، بل بسبب ان النص يقبل بطبعه التأويل وأن العقل ينزع بغريزته إلى النظر والتأول. فلا مجال إذن للاجماع في الأمور النظرية، لأن ذلك يؤدي إلى إيصاد الأبواب أمام الفكر، أي إلى تقنين العقل وسجنه. فالعقل ليس مؤسسة. وما يصح في مجال العمل لا يصح في مجال النظر.

العقل المنفتح والعقل المغلق

إن النظر عمل هو العقل. والتأويل هو نهجه لاستطلاع أحوال الموجودات. ولا يجب تقنين النظر كي لا يتعطل العقل. ولا يجب حصر التأويل كي لا تنعدم الدلالة. فالعقل محتاج على الدوام إلى معاودة ما يعقله، وكأنه الأشياء تفلت من المعقولية باستمرار. والتأويل لا حدود له، لأن كل تأويل هو مظهر من مظاهر الحقيقة ووجه من أوجه الحق.

والحقيقة لا يمكن القبض عليها بصورة نهائية. فالحقيقة هي صورة الحق. والحق يُرى في كل صورة.

ولقد مثل التأويل في الواقع نافذة العقل العربي إلى الحقيقة، وجسّد انفتاحه الأقصى على الوجود. وكما أن العقل الفقهي «أزهر» كل تلك المدارس التي أزهرها في الشريعة بواسطة «الاجتهاد»، حسب تعبير لمحمد إقبال، كذلك فإن العقل الفلسفي، والصوفي على نحو خاص، أبدع أروع «الفتوحات» الفكرية بواسطة «التأويل». فكانت التأويلات الحقة أكثر محاولات العقل العربي رحابة وعمقاً وأصالة. لأن التأويل يعني أولاً أن الدلالة أغنى وأوسع من أن تحصر وتضبط، ويعني ثانياً النفاذ إلى الباطن والعمق من خلال الظاهر والسطحي. ويعني ثالثاً استكشاف الأصل من جديد وعلى نحو جذري.

وأما اختلاف التأويلات وتباين المقالات، فإنه دليل على غنى الثقافة وتنوعها. فالوحي أرحب من أن تُضبط دلالته والحق يتسع لكل الطرق. ولذلك فإن السعي إلى حصر المعنى أو القول بأن الطريق إلى الحق واحد، إنما ينشأ عندما تتحول التأويلات إلى مذاهب بل إلى معتقدات، وعندما تصبح المهمة الأولى للعقل مهمة دفاعية وحجاجية، أي عندما يتحول العقل إلى منظومة مغلقة لا تنتج إلاّ مقدماتها. وهذه هي خاصية العقل الايديولوجي. وما النزاع الذي ثار بين الفلاسفة والمتكلمين سوى وجه من وجوع الصراع بين عقلين: الأول أيديولوجي، وهو عقل حجاجي همه إثبات تهافت آراء الخصم لا إثبات الحقائق. وهو دفاعي همه التبرير أكثر من التعليل. وهو كُلّاني ينظر إلى الفرد كجزء من الكل، ويرى في الواحد نسخة عن الآخر. وهو معياري إذ يستبعد المخالف والمغاير. وأخيراً فهو عقل سلطوي، لذلك فهو يمنع ويحظر، وينهي ويأمر بل هو يحرّم ويحلل. أما العقل الثاني، أي العقل الفلسفي، فإنه يتميز بالمرونة والانفتاح. وغرضه النظر المحض. ومعياره ما يوصل إليه البحث المجرد بحسب الامكان والطاقة. ومطمعه درك المجهول واقتناص اللامعقول واستعادة الأصول. لذا، فهو يعمل على استنباط المجهول من المعلوم، ويسعى إلى أن يعقل ما لم يعقل. لذا، فهو يتساءل ويشكك. «لأن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة» كما قال أبو حامد الغزالي. ومع أن الرجل كان من أرباب الكلام وتزعم راية التهجم على الفلاسفة، فإنه كان مفكراً كبيراً. والمفكر الحق لا يخضع في النهاية للتصنيف. وأخيراً. فالعقل المنفتح، هو على النقيض من العقل الايديولوجي، عام وليس شمولياً. والعام يستوعب الكثرة والاختلاف والتعدد بدلا من نفيها. وما أروع نظرة ابن رشد للشريعة من هذه الجهة. فقد

اتصفت هذه النظرة بالانفتاح عندما أكدت على أن الطريق إلى الحق ليس واحداً. وبهذا استبعد الفيلسوف والفقيه الرؤية الشمولية والوحيدة الجانب إلى الشريعة.

وهكذا، فنحن إزاء نمطين من أنماط التفكير. نمط يحول العقل إلى نظام جامد ينحصر فيه المعنى، أو إلى نسق مغلق لا ينتج سوى مقدماته. ونمط لا يكف عن إعادة تعريف الأشياء واستنباط الدلالات. وما محاولة ابن رشد في «فصل المقال»، سوى مثال فذ على مرونة العقل وتفتحه، وأصالته أيضاً، حسبما يتجلى لنا ذلك في إعادة تعريف الفلسفة والشريعة والتأويل والاجماع والجمهور والكلاميين والعلماء والاعجاز، وغيرها من المواضيع التي تناولها فيلسوف قرطبة في كتابه. فالجمع بين المعقول والمنقول أدّى به إلى إعادة تصور المنقول والمعقول معاً. وليس المهم النتائج التي أوصل إليها النظر عند فيلسوفنا، وإنما المهم القواعد التي استخدمها في النظر. وهي قواعد تصدر عن فكر تنويري يتسم باتساع الرؤية ورحابة الأفق وعمق المعالجة وأصالة الطرح. وإذا كان الرجل تحزّب للفلاسفة وقلّد أسلافه العظام، فإن ذلك لم يُفْض به إلى إضفاء الطابع المذهبي على العقل أو إلى استخدامه من أجل الدفاع والتبرير. بل بقي هاجسه البحث عن الحق والشهادة له. وهذا ما يميز الرؤية الفلسفية عن الرؤية الكلامية. والصراع بين النظرتين لم يكن مجرد صراع بين تأويلات، بقدر ما كان يعبر عن الصراع بين موقفين: الأول يرمي إلى تقييد العقل ومحاصرته. أما الثاني، فإنه يجسد انفتاحه على الوجود. وإذا كانت الشريعة حداً من حدود العقل، فقد أدرك الفيلسوف والقاضي المغزى والمقصد من وجود الشرائع. إذ الأمر ليس عبثاً ولا هو غير معقول بالكلية. بل له معقوليته، كما سلف القول. وكانت محاولة ابن رشد التوفيقية بمثابة تجسيد لهذه المعقولية، وذلك بسعيها إلى إعادة تعريف الأمور والأشياء وإعادة تأولها. فالعقل المنفتح لا يتوقف عن إعادة التعريف.

لا شك أن العقل الايديولوجي بما هو نسق ونظام، وبما هو ميل للتبرير والنصرة، وبما هو ميل إلى حصر المعنى وتوحيد الدلالة، هو وسيلة لجمع الكلمة وتوحيد الجماعة وتثبيت الهوية، كما هو أداة لوحدة السلطة وقيام الدولة. ولا مجتمع في النهاية من دون وحدة أو هوية، كما لا مجتمع من دون سلطة. ومن هنا تكتسب الأدلوجة[1] أهميتها في حياة الجماعات. فهي اللحمة التي بها تتراص المجتمعات وتتوحد الأهداف والغايات. إن

(١) تعني الأدلوجة وحدة من وحدات الانتاج الايديولوجي. ونسبة الأدلوجة إلى الايديولوجيا، كنسبة مذهب من المذاهب الكلامية أو الفقهية إلى علم الكلام أو إلى علم الفقه.

العقل الايديولوجي يرمي إلى رأب الصدوع وتلافي الانقسام والانشقاق. لذا، فإن الصراع بين أهل الكلام والفلسفة ليس مجرد صراع بين تأويلات «فاسدة» أو تأويلات «برهانية» كما قال ابن رشد، ولا هو أيضاً مجرد خلاف بين أهل الظاهر وأهل الباطن، وإنما هو في حقيقته صراع بين العقل الجمعي والعقل الفردي. فالعقل الكلامي، بما هو دفاع عن العقائد الإيمانية، يجسد الوعي الجمعي. وليست المسألة أن يُصرَّح بالتأويلات أمام الجمهور أو لا يصرح. فالانقسام ليس مرده إلى التأويلات الفاسدة التي يُصرَّح بها أمام الجمهور، أو لعجز هذه الجمهور عن إدراكها أو تمثلها. وإنما هو احتمال قائم داخل كل جماعة. وهذا الانقسام يعبر عن الصراع بين نزعتين: نزعة الجماعة إلى التماثل والمحافظة مقابل نزوع الفرد إلى المغايرة والاستقلال، أو نزوع العقل الجماعي إلى الرمز مقابل نزوع العقل الفردي إلى التساؤل والبحث. بكلام آخر النزوع إلى السلطوية والشمولية مقابل النزوع إلى الحرية والفردانية. وإذا كان لا هوية لمجتمع بدون وحدة أو رمز، ومن دون قدر من السلطوية يتمثل انصياعاً للأمر، أو قدر من الشمولية مقابل تماهي الواحد مع الكل، فإن ذلك لا يعني اختيار المجتمع المغلق، إذ ذاك يخبو العقل وينضب المعنى ويتعطل الفكر. وعندما يخبو العقل يتحول النص إلى حروف لا حياة فيها ولا يعود من معنى للنقل. ذلك أن النقل وإن كان في أصله، يمثل اللامعقول، فإنه لحظة من لحظات العقل وطور من أطواره. ومصير كل معقولية أن تعمل على اكتشاف نفسها باستمرار، لأن كل معقول يصير في النهاية ضرباً من المنقول. وعملية الاكتشاف هذه، هي التي تجسد انفتاح العقل على العالم. فالمجتمع المغلق ليس الخيار الوحيد. ثمة فسحة تقيمها الجماعة بينها وبين نفسها هي التي تسمح للعقل بأن يزدهر ويتلألأ. وهذه الفسحة قد ملأها التأويل في الثقافة العربية. والتأول ليس في الحقيقة أكثر من سعي العقل إلى استعادة ما عقله والنظر في منتوجاته بل اكتشاف لا معقوليته. فالتأويل إذ يعود بالشيء إلى الأول، فإنما يَؤُول به إلى موضعه من العقل، كما قال عبد القاهر الجرجاني.

ولذلك فإن استعادة المحاولة الرشدية، بما هي صورة من صور العقل العربي، تلقي الضوء على حقيقة هذا العقل، فتكشف أنه عقل تأويلي بامتياز، وتكشف أيضاً أن الصراع بين المذاهب المختلفة أو نزاع التأويلات، هو في حقيقته نزاع بين العقل بوصفه مذهباً ودعوة أو أدلوجة، والعقل بوصفه منهجاً للنظر وإمكاناً للفهم وأداة نقدية[1]، أي بوصفه

---

(١) استراتيجية التسمية، المصدر السابق.

تأولاً. إنه نزاع بين عقل يتماثل مع نفسه على الدوام ولا ينتج سوى الخواء والفراغ، وعقل يقف على مسافة من ذاته، وهي المسافة التي تسمح للفكر أن يثمر، فيجترح المعنى من اللامعنى ويصيّر اللامعقول معقولاً. وفي اعتقادي ليست المسألة مجرد نزاع بين سلفي وتجديدي، أو بين أصيل وحديث. وإنما هي مسألة مواجهة بين عقلين ومنهجين: بين عقل منفتح وعقل مغلق، بين فكر لا يتوقف عن تأول الأصول واستنباط الدلالات وتوسيع المعاني، وفكر مذهبي أو ايديولوجي يقوم بتنسيق العلم الحاصل، ويدأب للبرهنة على صحة المعلوم، فلا يضيف بذلك للمعرفة شيئاً. إذ العلم بالمعلوم ليس علماً. فالعلم استنباط المجهول من المعلوم وعقل ما لم يعقل بعد. وهذا النزاع يتكرر اليوم بين تيارات الفكر العربي المعاصر ومذاهبه. مع الفارق بأن المنزع الايديولوجي والميل المدرسي يطغيان على هذا الفكر.

بالطبع، لا يمن التقليل من أهمية النتاج الفكري الحالي. وهو نتاج ينطوي ولا شك على محاولات نقدية بارعة، وتحقيقات معمقة للتراث، وإشارات منهجية كاشفة، ونظرات تجديدية[١]. غير أنه من الملاحظ أن العقل العربي لم يضف بعد شيئاً ذا أهمية إلى المعارف القائمة، ولم يجدد في العلوم القديمة. ولا هو استطاع إنشاء علوم جديدة أو فتح آفاق للمعرفة جديدة. ولا عسف إذا قلنا إن البناء النظري في فكرنا لا يزال غير محكم، والمعارف المشتركة مشوشة، والمصطلحات العلمية مختلطة في الأذهان. ولعل العقل العربي لم يبلغ بعد مرحلة التجلي والاشراق والتجديد في الرؤية الأصلية. وليس هو في الأكثر والأغلب أكثر من إيديولوجيا، ليس عند الذين ينتسبون إلى الشريعة فقط. بل أيضاً عند من ينتسبون إلى الفلسفة وعلوم الإنسان. فكلا الفريقين ـ على رغم تعارضهما ـ على شيء من السلفية. وهي سلفية «شكلية» إذا جاز القول، يستخدم فيها العقل كنسق مغلق يضيق عن استيعاب الجديد، أو كأداة استبدادية لرفض المغاير والمختلف. وكلا الفريقين يقرآن المنقول في الغالب قراءة تنم عن جمود الفكر وخواء الدلالة وغياب الرؤية، سواء كان الأمر يتعلق بجذر نبوي أم فلسفي[٢]. وقد ابتعد الكل بذلك عن حقيقة النقل والعقل معاً.

---

(١) لا بد من الإشارة على سبيل التعداد لا الحصر إلى محاولات الأساتذة حسن حنفي ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون التي تنطوي على إعادة تصنيف للعلوم وعلى إعادة ترتيب للصلة بين العقلي والنقلي، وتحمل بالتالي على إعادة تأمل للثقافة العربية والإسلامية برمتها.

(٢) لا شك أن ثمة مغالاة في هذا الرأي. فالأمر يبدو لي اليوم مختلفاً عما ذهبت إليه من قبل. أعني أن الفكر العربي المعاصر ينطوي على محاولات تجديدية وقراءات مثمرة، كما نجد عند أركون =

ولم يكونوا لا سلفيين ولا عقليين. فالمسألة ليست في النهاية مسألة اختيار بين عقلي وسلفي، بل بين نمطين في التعامل مع النص والأثر وما يخلفه السلف. فالسلفي الأصيل يقلد ولكنه يجدد أيضاً، ويأخذ عن السلف ولكن يتأول ما يأخذه، ويرجع إلى الأصل ولكن يسعى إلى إعادة اكتشافه، ويعود إلى النص ولكن ينظر إليه بوصفه إمكاناً مفتوحاً وكلاماً لا ينفد. والمفكر الحق هو سلفي بمعنى ما. إذ ما من مفكر إلاّ وينطلق من الأسس ويعود إلى البدايات. فالعقل لا ينفصل عن ماضيه. والتأول رجوع إلى الأول.

ولكنه رجوع يقصد من ورائه اجتراح المعاني بتعرية الألفاظ والمصطلحات من شوائب الاستعمال والعادة والتقليد. فالكلمات تستنفد طاقتها على الافصاح عما هو موجود وتصبح عديمة الدلالة على الأشياء. وإذ ذاك تصبح العبارات مجرد شرح أو ثرثرة، وتفضي الاستدلالات إلى نزعة صورية إن لم نقل إلى سفسطة. فيغلب على العقل التعليم والتبرير وتصبح مهمة الفكر نسقية بحتة. من هنا فإن الفكر الحق ينحو دوماً إلى إعادة تعريف الأشياء، بقراءة النصوص مجدداً وبالخروج على الدلالات المألوفة للألفاظ. وما التأويل في النهاية سوى رحلة العقل في استنباط المجهول وتجديد الدلالة بإعادة تعريف الأشياء والعقل ذاته. وبهذه الإعادة ينتفي التعارض بين السلفي وغير السلفي، ليحل محله التعارض بين عقل ينظر إلى الأشياء بوصفها عالماً دلالياً لا ينضب، وعقل ينحو على النقيض من ذلك إلى حصر المعنى وتضييق الدلالة، أي بين عقل ينفتح على الوجود، وعقل همه تحويل الوجود إلى جملة مقفلة ومنظومة صارمة. لذا رأى بعض المفكرين من أهل المعاصرة إلى التأويل بوصفه «أصل المناهج» كلها. وإذا كان التأويل مثّل على نحو خاص الطريق الملكي للعقل العربي، حسبما نذهب إليه، فمن الأولى والأتم أن تكون قراءة هذا العقل لتاريخه قراءة تأويلية، قبل أن تكون قراءة مادية أو مثالية أو ايديولوجية أو بنيوية أو تشخيصية أو ما شابه، إذ كل قراءة هي في النهاية ضرب من التأول محتاج إلى أن يُتأول من جديد.

ولا شك أن هذه النظرة للثقافة العربية تتطلب مزيداً من الاستقصاء والاستيفاء. لأن التأويل، بما هو بحث في اللغة وإعادة قراءة للنصوص، يتطلب تأول الثقافة برمتها، أي تأول رؤية الإنسان الأصلية لوجوده وللعالم. وإذا كان مفهوم «الكينونة» قد احتل المقام

= والجابري وحنفي. ولعل التجديد بدأ بنقد الأيديولوجيا وتحليلها كما نجد بشكل خاص في كتاب عبد الله العروي: الايديولوجية العربية المعاصرة.

الأول في ثقافة الغرب، فإن مفهوم «الحق» احتل موقع الصدارة في ثقافة العرب. لذا، فإن قراءة هذه الثقافة يجب أن تلقي الضوء على علاقة الإنسان بالحق وأن تتأولها من جديد. وهذا ما ينبغي النظر فيه.

الدولة والحق[1]

الحق والحقيقة

الدولة والحق يتصلان ولا يتساوقان. فالدولة حقيقة. والحقيقة ليست حقاً دوماً وأبداً. إذ الحق يساوق الوجود. والحقيقة قد تساوقه وقد لا تساوقه[2]. فحقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه. والحق ما يصدق على الشيء. وحقيقة الشيء هي وجوده الذاتي، والحق ما ينسب إليه الشيء. والحقيقة هي تحقق ماهية الشيء. والحق ما يحق، أي ما يثبت وما يجب من وجود الشيء. غيرأنه لا موجود يخلو من نقص، أي من إمكان واختلاف وتقدير[3]. والممكن يستوي فيه الوجود والعدم، ولذا فماهيته مغايرة لوجوده. والمختلف لا يثبت على حال، ولذا لا يتطابق المعقول منه والموجود. والمقدَّر يحتمل الصدق والكذب، ولذا لا يكتمل تصوره ولا يحصل اليقين التام به. إذن كل موجود يدخله الفساد ويطرأ عليه التبدل ويخالطه البطلان، ما خلا الحق بالذات. فإنه الوجود البريء من جميع أنحاء النقص، أي الوجود الدائم، التام والكامل، القائم بذاته ولذاته. ولذا فلا تبدل فيه ولا انقسام. ولا نسبة ولا تقدير. ولا زيف ولا بطلان. فماهيته عين وجوده. والمعقول منه هو الموجود على الحقيقة. وحقيقته ليست شيئاً سوى أنه حق. فهو الوجود والحق، وما عداه حقيقي وليس بحق.

وحقيقة الدولة القهر، إذ لا دولة دون غلبة. وحقيقتها التبعية لأن الدولة تقوم على خضوع الواحد للآخر. وأيضاً فحقيقتها المغايرة إذ لا سلطة على الناس إلا وتكون متميزة عنهم. والدولة حقيقة تقتضيها طبيعة الإجتماع. فالإجتماع مجال لازدحام الأغراض

---

(١) نُشرت هذه الدراسة في جريدة النهار، في ٢٠/٢١/٢٢/٢٣ من شهر شباط ١٩٨٤ م على أربع حلقات.

(٢) ننطلق هنا من التفرقة التي يشير إليها أبو نصر الفارابي بين الحق والحقيقة في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، الفصل الخامس.

(٣) أنظر في صدد هذه المعاني: طلال الحسيني، «الأوهام والأمور والأشياء»، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٨٣ م، ص ٣٣.

وتضارب الأهواء. ولا بد من يقوم بالأمر ويضع الحد حتى لا يسود الهرج ويقع الإقتتال المفضي إلى الهلاك. ولا يتم ذلك إلا إذا قام واحد بين الجمع يغلبهم ويقهرهم ويستتبعهم لغرض ما وعلى نحو ما. فلا بد إذن من حاكم يزع الناس بعضهم عن بعض. فيقدر الآراء والأفعال، ويطوع الأبدان ويطبع النفوس، ويتصرف عند المقتضى في الأرزاق والأعناق. وهذا معنى السلطة. والساطة نصاب مميز. فهي منفصلة عن المجتمع انفصالاً ما ومغايرة له تغايراً ما، سواء كانت مادية أم رمزية، مرئية أم مغيبة، وسواء فرضت من داخل أم من خارج، أقرت بالإجماع أم بالنص. وهذا النصاب إنما هو الدولة. وإذا كانت الدولة غلبة ومغايرة، فهي حد ونصاب. حد يمنع المخالفة والمنازعة. ونصاب يقسم الحظوظ ويعين الأنصبة. والحد، بما هو أصل ومرجع، مصدر الحقوق والواجبات، وعلى هذه الجهة لا سبيل إلى تصور الحق دون الدولة.

لذلك فإن الذين بحثوا في الدولة ربطوا بينها وبين الحق. فالبحث في الدولة بحث في الحق أيضاً. والربط يكون على جهات كثيرة، إذ المذاهب متعددة.

الحق الطبيعي

رأى أصحاب الحق الطبيعي أن الطبيعة أصل كل حق ومادته. فقالوا بأن الإنسان جزء من الطبيعة ولا يتعارض مع نواميسها. وقالوا أيضاً بأن الطبيعة خيرة وعاقلة، وبأن النظام الطبيعي يتصف بالإنسجام والتوازن والتكامل. ولهذا فقد ذهبوا إلى أن الإنسان إنما يبلغ كماله ويصل إلى سعادته إذا ما تلاءم في أفعاله ونشاطاته مع نظام الطبيعة، إذ الطبيعة تملي عليه ما ينبغي أن يفعل. فتأمره بالصالح والمفيد وتنهاه عن المؤذي والضار، وتعين ما يحق له وما يحق عليه. وهي تمده بالوسائل الضرورية لإثبات وجوده وتُعِدّه للحفاظ على حقوقه. ومن هذه الوسائل التعاون. فالإنسان مفطور عندهم على الإرتباط بغيره والإئتلاف معه. إذ لا قدرة للواحد على سد حاجاته بمفرده. فلا بد له من أن يجتمع بغيره. ومن هنا قولهم بأن الإنسان مدني بالطبع. ومعنى القول أن الكل محتاج إلى الكل، وأن الحقوق تتكامل والحريات لا تتعارض. فالإنسان بطبعه يرغب في الحرية ويحب المساواة ويمتاز بالعقل ويميل إلى التعاون. ولا بد له من أن يستلهم طبيعته. وما السياسة سوى اكتمال للطبيعة. والدولة، وإن وجدت كهيئة مستقلة، فلكي تتلاءم مع قوانين الطبيعة. فالحق هنا يصدر عن الطبيعة نفسها، أي هو في طبيعة الأشياء والكائنات. إذن يتجاوز حدود الدولة ويسمو عليها.

غير أن أصحاب الحق الطبيعي يخلطون بين الضرورة والحرية، وبين العقلي والطبيعي. كما يخلطون بين الواجب والحق. فالطبيعة إلزام وضرورة بينما الحق إرادة وحرية. والطبيعة تكامل وتفاضل بينما الحق مساواة. فلا يعقل إذن حق طبيعي. والطبيعيون إنما يعقلون الحق كواجب وفضيلة. لذلك نظروا في ما ينبغي أن يفعله لكي يبلغ كماله الطبيعي الذي من أجله وجد. فأهملوا ما تنطوي عليه الطبيعة الإنسانية من التعارض والتنافر وما يشهده الإجتماع من التنافس والتنازع. فالقانون الطبيعي عندهم عدل وخير وحق. وأما ما يُشاهد من التناقض والاضطراب والعنف فأعراض طارئة وخروج على الناموس الطبيعي. كذلك سكت أصحاب الحق الطبيعي عن الأمر الجوهري في المسألة: كيف تنشأ السلطة؟ ومن أين يستمد البعض الحق في أن يصدروا الأوامر؟ إنهم انطلقوا من تصور مجرد للماهية الإنسانية فغرقوا في التفاؤل. فالإنسان في نظرهم طبيعة ثابتة تقوم على التوازن وتفترض المساواة. والطبيعة الثابتة لا تعقل في النهاية إلا ككيان ما ورائي. إذ الطبيعة حركة وتغير. لذا، يلتقي الحق الطبيعي مع الحق الإلهي ويفضي إليه.

الحق الالهي

وقد ذهب البعض إلى أن الحق الطبيعي أسبق من الحق الإلهي. وأن الأول تحول إلى الثاني عندما أخذ الإنسان يعزو حقه الطبيعي إلى الله. أي عندما تبلور اعتقاده أنه مدين بوجوده ونظام عالمه وقواعد اجتماعه لقوة مفارقة غيبية. وبموجب هذا الإعتقاد فلا قيمة للإنسان يستمدها من ذاته، ولا حق له ينشئه بنفسه. فللإنسان غاية تتجاوزه وتتعالى عليه. ولا يحقق وجوده إلا ببلوغ هذه الغاية المغيبة والمقدرة. والدولة ليست سوى أداة يصطنعها الإنسان لتساعده على هذه الغاية. وهذا هو مصدر مشروعيتها. فالحق يرتكز هنا على أساس ما ورائي يحدد إطار كل حق آخر. والدولة لا تنشىء حقاً. ولا قيمة لها بذاتها إلا بقدر ما تخدم قيمة أعلى منها[1]. وإذا كانت الحياة الدنيا عابرة وموقتة، فالدولة ينبغي أن توفر للإنسان السبل التي تساعده على أن يحيا الحياة الفاضلة هنا، لكي يضمن السعادة الأبدية هناك. فالدولة إذن وسيلة لا غاية. وأداة لا هدف. وهكذا يجتمع أصحاب الحق الطبيعي وأصحاب الحق الإلهي، برغم الاختلاف بينهما، إذا الحق الطبيعي محايث بينما

---

(١) راجع بصدد هذه النقطة، كتاب عبد الله العروي، «مفهوم الدولة»، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ص ١٢ ـ ١٥.

الحق الإلهي مفارق. غير أنه في كلا الحالين تستمد الدولة شرعيتها من مبدأ يتعالى عليها، سواء سمي ذلك طبيعة أم إلهاً. مما يميز هؤلاء وأولئك عن أصحاب الحق الوضعي.

يرى أصحاب الحق الوضعي[1] أن الطبيعة لا يسودها العقل أو الإرادة، ولا هي تسعى نحو غايات خيرة، ولا هي تملي على الناس الإئتلاف والإرتباط. فالعقل والخير مبادىء بَعْدية تُسقط على الطبيعة. فالإنسان، في حالة الطبيعة، تسيره الأهواء والمصالح، وتحركه الميول والنزوات، ويطغى عنده الشعور بالخوف وعدم الثقة والرغبة في السيطرة، مما يجعل التنافس يسود علاقاته مع نظرائه. ففي الطبيعة التضاد والتغالب والصراع من أجل البقاء، والإنسان لا يخضع إلا لميوله ولا يطيع إلا نفسه، ولا يسعى إلا لوجوده على حساب غيره. والحق الطبيعي هو إثبات الذات إلى أقصى حد. إنه حق غير محدود في كل ما يستهويه الإنسان ويجنيه ويمتلكه أو يصل إليه. أو كما قيل عنه «الحق على كل شيء». والحق الذي يطول كل شيء لا يكون حقاً. إنه حق إعتباطي. لذا، يرى أصحاب المذهب الوضعي أن الحق حد وعقد. حد للميل والهوى، وعقد بين المتنافسين. فالأصل هو السير على قوانين الرغبة، والأصل هو التنازع، أما الحق فلا ينشأ إلا عند التفاوض والتعاقد. فالحق ليس إذن معطى طبيعياً بل اصطلاح. إنه ينجم عن الإتفاق والمصالحة. ولا يعقل إلا بعد الإنتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الإجتماعية. فهو ثمرة العقل والإرادة من جهة. ولا ينشأ إلا باصطناع مؤسسة تحميه وتنفذه من جهة أخرى. فإذا كان الإنسان يرغب من طبيعته في السيطرة ووضع اليد على كل ما يعتبره ضرورياً لإشباع حاجاته والوصول إلى غاياته كفرد، فإنه يخشى الموت ويرغب أصلاً في البقاء. وحالة الطبيعة بما هي «حرب الكل على الكل» تفضي إلى الفوضى والهلاك، أي إلى ضياع كل الحقوق، بما فيها حق الحياة. والتفكير في هذه الحالة يفضي إلى تغير أساسي في نمط حياة الناس وشكل معيشتهم، فيتنازل كل واحد لكل واحد عن قسط مما يطالب به، ويرتضي كل واحد التخلي عن جزء من حريته لغيره، مقابل تنازل هذا الغير بدوره عن جزء من حريته له من أجل وقف العدوان وإحلال السلام. وينشأ عن التنازل المتبادل «العقد الإجتماعي» الذي يشكل أساس

(١) راجع بصدد الحق الطبيعي والوضعي، مقال: فرانسوا رانجون، «السلطة والعنف»، (مترجم إلى العربية) في مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان ٢٧ و٢٨ خريف ١٩٨٣ م. وأيضاً مقال د. بشارة صارجي: «التنظير والمراس في تكوين الحق ـ الدولة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٤، شباط ١٩٨٣ م.

التمدن، كما بين روسو[1]. غير أن العقد محتاج إلى من يملك الحق والقوة الكافيين لتنفيذه، الأمر الذي يضطر المتعاقدين إلى تأسيس هيئة عامة ومستقلة يتنازلون لها عن جزء من حرياتهم ويفوضون إليها الدفاع عن أشخاصهم وأرزاقهم. وهذه المؤسسة العامة هي الدولة. فالتنازل في حال العقد هو أمر متبادل، إذ يتنازل كل واحد لكل واحد. والتنازل في حالة الدولة هو أمر مشترك، إذ الكل يشتركون في التنازل لواحد أو لهيئة عما يعتبرونه حقوقهم.

وبذلك ينتقل الإنسان من الطبيعة إلى المدنية، من الخطر المهلك إلى السلام، ومن التنافس إلى الأمن، ومن الحرية المطلقة إلى الإلتزام، ومن الفوضى إلى النظام، ومن ممارسة حقه بنفسه إلى تفويضه. فينتقل بذلك من الحق الطبيعي إلى الحق الوضعي. وهذا الإنتقال هو انقطاع بين الفطرة والإرادة أو بين الشهوة والعقل أو بين الطبيعة والاصطلاح. فالعقد اتفاق يُصطلح عليه لوقف الحرب، والإجتماع حالة يقتضيها النظر العقلي لتأمين المصالح، والدولة مؤسسة تصطنع لحماية الحقوق وحفظ الأمن. وهكذا، يتنازل الفرد بموجب العقد الاجتماعي بينه وبين غيره أو بينه وبين الدولة، عن حقه في حكم نفسه لغيره خشية أن لا يحافظ على حقه بوسائله الخاصة. فيصبح تابعاً لرئيس أو مواطناً في مدينة أو من رعايا دولة. وهكذا فالحق، وإن كان ينحدر من الطبيعة فإنه يولد مع العقد ويتأسس مع الدولة. ولا مجال لممارسته من غير القانون. كذلك فالحق وإن كان يقع في الأصل خارج الدولة، فإنه يتماهى مع السلطة. فالحق الوضعي هو القانون. ولا حق لا تعضده قوة.

غير أن ما يسكت عنه أصحاب الحق الوضعي هو كيفية انبثاق العقد ونشوء الإصطلاح، أي كيفية ظهور الدولة التي يهابها الكل ويعترفون بشرعيتها. فهم يصادرون، أي يفترضون ما ينبغي إثباته[2]. إنهم يفترضون العقد، في حين أن المطلوب كيف يمكن للعقد أن يقر ويثبت. ويفترضون وجود سلطة تنقلنا من حالة الطبيعة، في حين أن المطلوب كيفية نشوء هذه السلطة؟ وهكذا تتأرجح السلطة السياسية عُندهم بين الحضور والغياب. فإذا كان العقد وليد حساب عقلي صارم، فإنه محتاج إلى التطبيق. والحجة للأقوى والعدل

---

(١) من المفيد العودة إلى كتاب «العقد الاجتماعي»، ترجمة بولس غانم، اللجنة اللبنانية للروائع، بيروت ١٩٧٢ م.

(٢) ثمة محاولة ممتازة في نقد الفكر السياسي الغربي لصاحبتها: هلين فردين، «حِيَل العقل»، PBP، باريس ١٩٨٢ م، وقد اعتمدنا عليها في تلخيص نظريات الحق ونقدها.

لمن غلب. فالعقد محتاج إذن إلى سلطة. والسلطة منافية بطبيعتها للعقد. فالعقد مساواة ورضى وقبول، والسلطة إخضاع وتمايز وسيادة تامة. والتنازل عن الحق للغير، ولو بالتراضي، يخلق شروط اللاتماثل: فمن يطيع ليس مكافئاً لمن يأمر. ومن يمارس حقه بنفسه ليس كمن يمارَس الحق باسمه. ومن يحكم يملك حق التقرير وإصدار الأوامر. فالسلطة واقعاً مصدر كل حق. والدولة تؤلف كياناً مستقلاً يتجاوز الأفراد ويتعالى عليهم. لذا جعلها هوبز محل الله وانقلب بذلك على ما كان وضعه. فالتنّين (الدولة) والعقد لا يجتمعان. والحق الوضعي المبني على العقد، إنما هو تصور مجرد لا أصل له، ذلك أن الحق هو محصلة وصيرورة كما يذهب إليه أصحاب الحق التاريخي أو الجدلي.

المذهب الجدلي

ينطلق أهل الجدل من القول بأن الوجود صيرورة. والصيرورة انتقال من حال إلى حال. فهي تحول. والانتقال يعقل عندهم كاجتياز وتركيب، أو كنمو وارتقاء، أو كتوسط وسلب. ويعنون بذلك أن كل حالة تجاوز ما سبقها، وكل طور يتضمن على سبيل التركيب الأطوار التي تقدمته، وكل اجتياز يكون من مستوى إلى مستوى أعم وأشمل، وكل وضع يكون بتوسط غيره ونفيه. فالوجود سلب وتركيب. ولا مماهاة خالصة. ولا مساواة تامة في الأصل. وهذا التصور يصح على الطبيعة والتاريخ والإنسان. فليس الإنسان معطى مباشراً وإنما هو تعارض وقلق ومغايرة. والوعي لا يتم دون توسط. والعقل حيلة. والاجتماع ليس مساوياً لنفسه. والدولة لا تتطابق مع المجتمع. والسلطة لا تمارس مباشرة. وما غلط فيه فلاسفة العقد أنهم تصوروا، انطلاقاً من حق طبيعي أو وضعي، ضرباً من المساواة الأصلية لا وجود لها في الطبيعة ولا في الإجتماع. فافترضوا ما ينبغي إثباته. وإذا كان الإنسان يتميز بالثقافة، فالثقافة عند أهل الجدل تشكل هذا الفاصل الذي يقيمه الإنسان بينه وبين نفسه. فالإنسان يمتاز عن الحيوان بكونه يلجم نفسه بنفسه، فيكبح شهواته ولا يحقق رغباته دون وسيط. فاللغة والعمل والآخر هي وسائط لا يمكن للفرد أن يحقق وجوده بدونها. وهكذا ينطوي الإنسان بذاته على «نقيضه»، ويحمل في ذاته مبدأ مجاوزته لنفسه كما يعبر هيغل.

إن الوجود الإنساني في نظر أصحاب الجدل سيرورة يتحقق خلالها العقل بخروج الوعي على ذاته وانفصاله عنها، من خلال التقائه الموضوع الخارجي وتماثله معه. فالخروج على الذات تماه مع الخارج. ولا التقاء بالذات إلا عبر الموضوع. والحرية لا

تعقل إلا ضمن هذه السيرورة. فليست هي مساواة تمليها حالة الطبيعة المزعومة، ولا هي تقوم على استقلال الذات كما يزعم أيضاً أصحاب العقد. ولكنها محصلة ينفصل فيها الإنسان عن ذاته لكي يعود للإلتقاء بها، وسيرورة يغاير عبرها الفرد نفسه بتوسطه غيره. فالهوية لا تتحدد إلا من خلال الجماعة. وهكذا لا يستعيد الإنسان نفسه إلا بمجاوزتها، ولا يمتلك حريته من دون الآخر. والمجاوزة بما هي انسلاخ عن الذات، تعني الانتقال إلى العام والكلي، بل الأولى القول إن المجاوزة تفترض أصلاً وجود الكلي. فالعقل مبدأ قبلي، والفكر حقيقة سابقة. لذا، فالكلي أسبق من الفردي ومتعال عليه، والدولة هي قيام الكلي وانتصاب العام. معها يزول التعارض بين الذات والموضوع، وتتصالح الفردية والكلية. فليست الدولة وليدة عقد بين الكل والكل. ولا وليدة عقد بين الكل والواحد (الحاكم)، وإنما هي طور يحتمه العقل، وسيرورة ارتقاء الخاص إلى العام، والفردي إلى الكلي. إنها مجال تحقق ماهية الإنسان وامتلاك حريته. فمصير الإنسان أن يجاوز رغبته ويهجر فرديته ويستيقظ من سباته العقلي. ولا يتحقق له ذلك إلا إذا تجذر في العالم والتاريخ واندمج مع روح الجماعة. ولا يتم ذلك إلا في الدولة، بما هي تحقق للعقل. إذن، فمصير الإنسان أن يحيا في الدولة. والدولة هي الكمال والغاية. فبالدولة يحقق الإنسان وجوده، فيتحول إلى وعي للذات ويصبح إرادة وحرية. وإذا كان الحق يقوم على ممارسة الحرية. فلا حق يعقل إذن دون دولة. بل الدولة تمثل الحق الأعلى.

لا شك أن الحق المطلق، بما هو عقل مطلق وحرية مطلقة، يتحقق عند زعيم الجدليين (هيغل) في طور أعلى من الدولة. وبهذا المعنى، فالحق متعال على الدولة. ولكن الدولة بما هي تركيب للذاتي والموضوعي، للجزئي والكلي، إنما تمثل طوراً من أطوار العقل وشكلاً أعلى من أشكال الحق.

غير أن فلاسفة الجدل سكتوا هم أيضاً عن الأمر الجوهري في العلاقة بين الحق والدولة، ونعني به خصوصية السلطة بما هي انقسام وتمايز. إذ وجهوا أنظارهم إلى البحث في كيفية توالد الفكرة الشاملة. فالحق عندهم مسألة عقلية خالصة. وهكذا تغيب النزاعات وتذوب الفروقات وتضمحل التناقضات، فتتوارى مسألة السيطرة في سياق التدليل على جدلية الوعي وعلى كيفية ارتقاء العقل وتعينه في التاريخ. ولذلك تصبح الدولة عند أهل الجدل حقيقة سابقة على الأفراد ومتعالية عليهم، تماماً كما أن العقل مبدأ قبلي ومتعال. وبمعنى آخر تصبح الدولة غاية في ذاتها، ولا يعود الأفراد سوى وسائل لها. ولا يعود المواطنون والشعوب سوى لحظات في سيرورة العقل. فالفردي والخاص والجزئي كل

ذلك يتماهى هنا مع الجَمْعي والعام والكلي، أي مع الدولة. والدولة بما هي تحقق العقل على الأرض، تكتسي طابعاً ما ورائياً.

وإذا كان فلاسفة الطبيعة وأصحاب العقد يضربون في الطوبى، فإن فلسفة الدولة أفضت إلى الطغيان أو ما اصطلح اليوم على تسميته بالكلانية. والكلانية هي طغيان المؤسسة على الفرد. والاستبداد طغيان الواحد على الكل. لقد عرفت المجتمعات القديمة طغيان الفرد الواحد الأحد. أما اليوم، ومنذ تزايد وعي الإنسان وتطورت وسائله وتقنياته، فلم تبق السلطة تمارس في شكل ظاهر ومباشر وعنفي. بل هي تمارس في أشكال عقلانية ومستترة وغير مباشرة عبر المؤسسات وعلى رأسها الدولة. وكما أن الإنسان يحتال على الطبيعة، بعمله، ويسخرها لمنافعه، فإنه محتاج أيضاً إلى أن يحتال على نظيره بعقله لكي يسيطر عليه ويستتبعه. وكلما ازدادت حيل العقل توسعت السيطرة وقويت. فالسلطة الخفية على العقل أثبت وأدوم.

الكُلاّنية

وفي الواقع لقد استفحل خطر الكلانية وباتت تهدد الوجود السياسي للمجتمعات، بقضائها على إمكان المشاركة والاختيار عند الفرد، وبلجوئها إلى برمجة المجتمع على نحو شامل، وبتحويلها الحكام إلى مجرد وكلاء ومنفذين[1]. فالدولة التي اصطنعها الإنسان لتدبير أفعاله تطغى عليه وتبتلعه. مما حمل على إنكار فكرة الدولة والدعوة إلى زوالها باعتبارها أسطورة ينبغي سفحها وصنماً يجب تحطيمه. ولذلك يصفون فلاسفة الدولة بأردأ الوصف ويحملونهم وزر الشرور والمفاسد بل البربرية التي يشهدها الاجتماع المعاصر. ومنهم من ذهب إلى إنكار فكرة الحق ذاتها، معتبراً أنها فكرة وضعت لتبرير السيطرة والقهر. والفريقان يتعاميان عن الحقيقة. فالدولة حقيقة، والدعوة إلى زوالها وهم. فضلاً عن أن الذي يتنكر للواقع لا يفعل شيئاً سوى تكريسه. فالنهج الأقوم أن ندرك الحقيقة لا أن نتغاضى عنها. ولا شك أن ثمة اتجاهات نقدية في النظر إلى مسألة الدولة تنحو على الدوام للكشف عن أساليب السلطة ووسائلها وفضح الحيل التي يبتكرها العقل في تكريس السيطرة وتثبيتها. وهذا شأن الذين يرون في مسألة الحق (حق الإنسان) مجرد وهم، إنهم يلغون في

---

(١) انظر مقال: مطاع صفدي، «حوار مع الاسم المجهول»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٤، المصدر السابق، ص ١٢ و١٣. وأيضاً مقال: د. فتحي التريكي، «مفهوم الدولة في الحقل الفلسفي المعاصر»، العدد نفسه، ص ٥٢ و٥٣.

الحق بعده الرمزي[١]. ذلك أن للحق مقامه المميز مهما كانت طبيعة الصلة التي تربطه بالسلطة، بمعنى أن الحق يقع دوماً خارج السلطة. وهذا المقام يقدم الإمكان الدائم للحد من السيطرة. فالوعي بالحق يقوم على الفصل بين الحق والقانون، ويؤدي دائماً إلى مراجعة القوانين وتعديلها، ويشكل أساس المطالبة في تصور الجماعة البشرية لحقوقها وواجباتها. ولذلك فإن الحق محتاج على الدوام إلى أن تعاد صياغته وتعين حدوده. وإذا كان العقل يبتكر الوسائل والأساليب والأفكار التي تقنع الفرد بقبول السيطرة والخضوع، فإن العقل، بما هو نفي وسلب، يقوم بالمراجعة والنقد. وإذا كان العقل يبني الأنساق المغلقة، فإنه يكشف التناقض الكامن في كل نسق. وإذا كان العقل ينحو إلى الذاتية والمماهاة، فإنه يبرز ما تنطوي عليه كل ذاتية من الاختلاف والتمايز. فالعقل النقدي أداة لفتق الحجب وهتك الأسرار. ولا خيار أمام الإنسان سوى البحث الدائب عن حقيقته. وبقدر ما يعرف حقيقته يتعرف إلى حقه. فمن علم حده عرف حقه.

وهكذا تتراوح المذاهب لدى الغربيين بين الحق الوضعي والحق الطبيعي أو الإلهي، بين الواقع والخيال، بين الكلانية والطوبى، بين الكلي والعياني، بين تقديس الواقع وتقديس الحق[٢].

الدعوة والملك

ولوعدنا إلى مذاهب الإسلاميين وجدناها تعاني أيضاً تأرجحاً. فالسلطة تتأرجح بين الخلافة والدولة، بين الدعوة والملك، بين الرحمن والسلطان. والحق يتأرجح بين الغائب والشاهد، بين الوحي والتاريخ، بين النص والإجماع. غير أن ذلك لا ينفي أن للسلطة مقامها المميز في الوعي العربي والإسلامي، وللحق مقامه المميز أيضاً. ومع أن أئمة الفكر السياسي وجدوا في الدولة ظاهرة طبيعية أو عقلية، ملازمة للاجتماع ولا تنفك عنه كما لا تنفك الصورة عن المادة، بحسب تعبير ابن خلدون، فإن معظم الإسلاميين، ربطوا بين الدين والدولة، فاعتبروا أن الدول العظيمة أصلها الدين، ورأوا أن الحكم السلطاني يستند إلى شرع ديني. ومعنى ذلك أن الدولة العادلة لا توجد دون شرع، وأن المدينة الفاضلة لا تقوم إلا على وحي أو ما يشبه الوحي.

---

(١) انظر بصدد هذه المسألة مقالة كلود لوفور، «حقوق الإنسان والسياسة»، مجلة لير (Libre)، PBP، العدد ٧.

(٢) الحوار مع الاسم المجهول، المصدر السابق.

وهذا التردد بل التزاوج بين الدعوة والملك، وبين الخلافة والدولة في الوعي العربي والإسلامي، إذ يدل على ما للعامل الديني من أهمية في صوغ العلاقات السياسية في الاجتماع العربي، فإنه لا يعني بأن علينا أن نختار بين الدين والدولة، بقدر ما يعني أن علينا أن نفتش عن الديني في السياسة وعن السياسي في الدين. فالدولة، وإن كانت تؤول إلى الهيمنة على الحيز الاجتماعي بأكمله، وتقلص دائرة المفارق وما وراء الاجتماعي، لا تطرد الدين بالكلية. وليس ثمة ما يمنع من بروز أشكال دينية في أكثر الدول حداثة واكتمالاً. وبالمقابل، فإن الدين وإن كان يتعالى على الدولة، يحمل في طياته مشروع سلطة، سلطة لها شكلها ومقامها وطريقتها في إدارة الإنقسام الاجتماعي، أي في لأم الانشقاق الذي يخترق اجتماع البشر. وبمعنى آخر، إن الدين شكل سياسي بما يعنيه الحيز السياسي من إنتاج للاجتماعي وتكوين تضاعيفه. فهو إذن «رابطة اجتماعية». وينبغي البحث في طبيعة هذه الرابطة بما هي صلة بين الشاهد والغائب، أو بين الواقعي والرمزي، أو بين المقال الإلهي والمقال الإنساني. وهي صلة لا يخلو منها اجتماع، وإن كانت تتغير صياغتها بين مجتمع وآخر.

وإذا كانت الدولة الغربية تقوم بين الإنسان وغيره، ففي الدولة العربية يقوم الله بين الواحد والآخر. وإذا كان الشيء أو العمل أو الآخر يتوسط بين الإنسان ونفسه في النموذج الأول، فإن الرمز يقوم بهذه الوظيفة في النموذج الثاني. ولذلك لم تعقل الدولة لدى الإسلاميين إلا في صلتها بالخلافة. والخلافة شرع، والشرع وحي، والوحي كلام الله، وكلام الله لا تستقصى معانيه ولا يفوز أحد بحقيقته أو يتطابق بكلامه معه.

لا شك أن الكلام الإلهي، بما هو أمر ونهي، هو مرجع وسلطة ونصاب. ولربما شكل الكلام جذر كل سلطة كما قال بيار كلاستر. فلقد استحوذ الأنبياء على العقول قبل استحواذهم على الأبدان. وإذا كان القول هو مفتاح السلطة، فإن ذلك يكتسب أهمية استثنائية في الثقافة العربية، وذلك لما للقول من مقام رفيع في هذه الثقافة. ولذا، كان الحدث القرآني مقالياً بوجه ما، وكان الإعجاز لغوياً، أي بلاغياً وبيانياً. غير أن الخطاب الإلهي ينطوي على هذا التوتر بين استخدام سلطة القول ورد مصدر القول إلى العلوي والمفارق، وبين انطوائه على جذر السلطة وإمكانها والحؤول دون استعمالها. فالسلطة بما هي حق إصدار الأمر، ليست هنا نتيجة عقد ولا هي تقبل الحصر والتمركز. وهي تمتنع عن أن تتخذ طابعاً مؤسسياً. إنها ذات طابع خارجي ورمزي، بحيث لا يمكن لأحد أن يزعم

لنفسه بأنه مصدر الأمر أو أن يحتكر الحقيقة. فسلطة الواحد على الآخر إنما تتم دوماً بإسم الغائب. لذا، تبدو الدولة معلقة في الوعي العربي الإسلامي. لا شك أن الدولة وُجدت على الدوام. فلا بد أن يتجسد الوحي في التاريخ، وأن يحضر الغائب في الشاهد، وأن يتماهى المقال الإنساني مع المقال الإلهي، وأن يقوم واحد من بين الناس يضع الحد ويقبض على الأمر. وبذلك يسعى الإنسان إلى تحويل السلطة إلى مؤسسة قارة وثابتة. ولقد ابتدع العقل السياسي العربي المؤسسات التي أتاحت له تجسيد الوحي وتطبيق الشرع كالشورى والإجماع والإمامة والخلافة.. غير أن هذه المؤسسات لم تكن لتنشىء بذاتها حقاً، إذ الحق ما جاء به الوحي. منه ينبع كل حق، وعليه يقاس كل أصل آخر، بحيث تغدو الأصول الأخرى فروعاً إزاءه. واعتبار النص التأسيس الوحيد، أو المؤسسة الأولى، عَنَى أمرين: الأول أن النص، بما هو بيان، أي بما هو معان فائضة، هو دوماً مجال للإجتهاد والتفسير والتأويل، ومجال للتباين والاختلاف والتعدد، وفقاً لمقتضى الحال. وبمعنى أكثر دقة، لقد استطاع العقل العربي، عن طريق الاجتهاد الذي هو تقدير الآراء والأفعال الواردة في الشرع، تقنين الوحي وتجسيده في الفعل البشري، أي تعيين الحق وتحديده وضبطه. ولكنه سعى عبر التأويل، بما هو خروج بالدلالة، إلى توسيع المعنى وإثرائه، أي إلى توسيع معنى الحق وإعادة فهمه وتجديده، فحال بذلك دون احتكار الكلام الإلهي ومصادرة الحقيقة والقبض على الحق. وأما الأمر الثاني، فهو أن النص بما هو كلام إلهي، إنما هو رموز ودلالات. وإذا كان الحق جاء على صورة كلمات، فإن الكلمات آيات، أي إشارات ورموز. والرموز تحيل دوماً إلى الغائب، وتشهد على اللامرئي. والإنسان نفسه، إنما هو كائن، يحيا بالرمز وفي الرمز وله. وليست خاصيته الرمزية شيئاً آخر سوى أنه شاهد من شهود الحق. إنه يشهد الحق في ذاته وفي الشيء، كما يشهد للحق ومن أجله، أي يشهد على صلته بالحق، ولذلك يسعى إلى مجاوزة نفسه، لأن الحق مفارق. وعليه، فهو لا يستمد حقه من نفسه ولا من صلته بغيره أو بالشيء أو بالدولة. وإنما يستمده من الحق الأعلى أو الحق بالذات.

النِّسبة إلى الحق

ومما له دلالته أن معنى الحق في اللسان العربي لا ينحصر في جانب واحد. فهو يستغرق الجانب الوجودي (الأنطولوجي) والجانب المعرفي (الأبستمولوجي) والجانب الشرعي (الحقوقي). فالحق هو الوجود الذاتي. والحق هو اليقين العقلي. والحق هو

الأحكام الصحيحة. ولا مجال للتمييز بين حق طبيعي ووضعي وإلهي في العقل العربي. ذلك أن الحق لا ينسب إلى موجود بعينه بل ينسب إليه كل موجود. ولا يحده شيء مخصوص، بل به يحد كل شيء. ولا يكون له اعتبار لأي أمر لأنه مرجع كل أمر. ولا يتقوم بغيره، لأن غيره يتقوم به. فهو الوجود بذاته. وهو حقيقة الحقائق. وهو العدل والخير. وفي هذا المعنى فالحق مفارق وباطن وغائب. وما نشهده في مملكة الطبيعة أو دائرة النفس أو عالم العقل أو مجرى التاريخ ليس سوى حقائق، أي صور الحق وصفاته وأسمائه. فالحق لا حد له إذن، لأن الأشياء جميعها حدود له.

والدولة سواء اقتضتها حالة الطبيعة أم النظر العقلي، وسواء استندت إلى إجماع أو قامت على عصبية، لا حقيقة لها بذاتها بل بانتسابها إلى الحق، إذ لا حقيقة لشيء إلا بما يناله من الحق بالذات. ولا مسوغ إذن للحديث عن حق طبيعي أو وضعي أو عقلي. فالطبيعة حقيقة، والعقل حقيقة، والتاريخ حقيقة. والحق حق. به يستدل على غيره، ومنه يوصل إلى سواه.

وإذا كان العقل يستدل بالأشياء على الوجود بالذات، فإن العقل العربي سلك الطريقة المعاكسة. فهو يستدل بالحق على كل شيء. فالحق في لسان العرب مصدر لا صفة. والمصدر لا يصح السؤال عن صدوره. فلا يقال حق طبيعي لأن الطبيعة، من حيث حقيقتها الذاتية التي بها قد تكون حقاً، هي من آثار الحق. ولا يقال حق عقلي لأن العقل من حيث ماهيته، التي بها قد يكون حقاً، هو صفة من صفات الحق. ولا يقال حق تاريخي لأن التاريخ في حقيقته هو ظهور الحق وتجليه. ولا يقال حق إنساني لأن الإنسان هو مرآة الحق. ولا يقال أخيراً حق إلهي لأن الله هو الحق بالذات. فالحق حق من حيث الذات، وخلق من حيث الصفات والأسماء والعلامات.

وفي الحقيقة أصبح من غير المستساغ في عصرنا هذا الفصل بين حق طبيعي وإلهي ووضعي. فإن المعارف التي بلورتها علوم الإنسان ما عادت تجيز هذا الفصل المصطنع بين الطبيعة والثقافة، بين الحاجة والمعيار، بين المؤسسة والفرد، بين المعرفة والسلطة. فلا يوجد وضع يعيش فيه الإنسان على حالة الطبيعة، ثم يرتقي منها إلى حالة الإجتماع. ولعل حالة الطبيعة هذه، أمر مفترض ومتوهم أكثر مما هو واقع. وإذا كان البعض رأوا أن حالة الطبيعة هي «حرب الكل على الكل» و «حق كل فرد على كل شيء»، فإن الإجتماع فيه إمكان الحرب وفيه إمكان التبادل. فالعلاقات بين البشر تنبني إما على المغالبة وإما على

المصانعة وإما على المصالحة. وهذه الأشكال من الصلات إمكانات لا يخلو منها اجتماع في وقت من الأوقات. ولا مجال للقول بأن ثمة حالة طبيعية أو حالة مدنية، وأن ثمة حقاً طبيعياً أو حقاً وضعياً. فالتنافس بين الأفراد لا يزال قائماً. والحروب بين الجماعات تستعر أكثر من أي وقت مضى. وحق الاختلاف والتمايز مطلب دائم.

إن الثقافة هي اقتصاد في العنف. والإجتماع ضبط للنزاعات. والدولة احتواء للأفراد. وحقيقة الإنسان ليست سوى ذلك. والثقافة والإجتماع والدولة هي وقائع تعبر عن حقيقة الكائن البشري وتتصل بخصوصية وجوده. ولا مجال لتصور مجتمع إنساني دون سلطة. والذين يفعلون ذلك إنما يتخليون مجتمعاً مساوياً لنفسه لا انشقاق فيه ولا انقسام ولا تمايز ولا تغاير، أي يتخيلون مجتمعاً يخلو من الفوارق والفواصل ومن التفاوت والتفاضل، يعيش فيه الناس على نفس النمط والطريقة، فيكونون سواء في كل شيء. وهذه السوية طوبى. والطوبى ليست نقيض الكلانية بل الوجه الآخر لها. إذ ما الكلانية إن لم تكن إذابة الفوارق بين الناس واحتواء الاختلافات؟ فالطوبى استبداد، والمعنى لا ينجم إلا عن الإختلاف، والدلالة لا تتولد إلا من التفاضل.

مشروعية الدولة

إن الدولة حقيقة وسلطة الواحد على الآخر واقعة أصلية لا تنكر. وقد بدأت بالأسرة ثم بالقبيل وانتهت بالدولة. والمسألة لا تكمن في إنكار السلطة، بل في إضفاء المشروعية عليها، أي في إيجاد المبررات والمسوغات للواحد لكي يكون له الحق في توجيه الكل وإخضاعهم. وإذا كانت الدولة توقف الحرب كما رأى هوبز، فإنها تعطي لا محالة لأحدهم الحق في الأمر وتفرض على الباقين واجب الطاعة. ولعل الحروب إنما هي تعبير عن رفض هذه الطاعة ومقاومة ذلك الأمر. غير أن المطالبة لا يمكن أن تتجاوز حقيقة الدولة. فلا سبيل إلى رفض سلطة الآخر إلا بإقامة سلطة أخرى مكانها. والفرق إنما هو بين أشكال السلطة وأنماط اشتغالها ووسائل ممارستها. فالمدينة الفاضلة خيالية لأنها تفترض فرداً يخلو من التعارض واجتماعاً يخلو من التناقض. والميثاق الاجتماعي وهم لأنه يقوم على مبدأ المساواة في الخضوع. ولأن المساواة تحتاج إلى قوة لكي تطبق، فلا دولة ولا سلطة بدون قوة. والقوة تملأ المسافة بين الحق والدولة. ومن هنا إن السعي إلى سلطة تحق الحق، ينطوي على قدر من الخداع والوهم. فالسلطة شرخ في صميم الإجتماع. ولعل البشرية سعت منذ البدء إلى لأم هذا الشرخ. وما العقائد والمذاهب والأفكار إلا وسائل

لصنع وحدة البشر جماعة جماعة. وكل وحدة هي وجود رمزي ومبدأ مفترض ونسق مغلق ومجرد. لذا، يغيب العياني والمشاهد والملموس من كل وحدة. فالواحد يوجد في الذهن. وفي الذهن يتحد الكل بالواحد، وتتوهم المساواة، ويتخيل الحق، ويسكت عن السيطرة. والسلطة رمزية. والرمز جزء من حقيقتنا. فالإنسان واقع في الرمز. ولا يستطيع أن يصنع هويته الفردية أو الجمعية إلا بواسطة الترميز. وكأنه محتاج إلى المصانعة والمخادعة لكي يعقل نفسه. وكأنه أيضاً محتاج إلى قدر من الوهم لكي يرتضي سلطة الآخر عليه. فنحن لا ننفك عن وهم. وقدرنا أن نخادع أنفسنا ونحتال على أمورنا. وحقيقتنا أن نكتشف بالعقل وهماً ونصطنع آخر، إذن أن ننتقل من وهم إلى وهم ومن أسطورة إلى أسطورة. فالعقل يصطنع أبدع الأساطير وأغربها وأوحشها. لقد ابتدع العقل الدولة. والدولة «وحش» كما سماها صاحبها هوبز. والمسألة لا تكمن إذن في الفرق بين حق طبيعي وحق وضعي. بل هي تكمن في المسافة أو العلاقة بين العقل والوهم، أو بين الواقع والخيال، أو بين الحقيقة والحق. والسلطة حقيقة وليست حقاً.

قد تستند الدولة إلى مبدأ مجرد أو إلى قانون الأمر المشترك الذي يجتمع عليه الكافة. فتقوم على نوع من الشراكة أو التعاقد يقتضيه النظر العقلي في حفظ مصالح العموم وحراستها والعمل على تزايدها. إلا أن الدولة تنشأ، في أية حالة، من الإنشقاق وتنبني على عدم التكافؤ. أي أنها تجسد الإنقسام في المجتمع بين آمر ومطيع، وحاكم ومحكوم. فالحكم لا يستقيم للكل. ولا بد من انفراد الواحد به واستتباع سائر الناس له. فالناس على دين ملوكهم يتخلقون بأخلاقهم ويذهبون مذهبهم. من هنا تنطوي الدولة على قدر من الاستبداد قل أو أكثر. فالقيام بالأمر استبداد به. والاستئثار بالسلطة أثرة. فالإنسان مؤثر نفسه على غيره.

كذلك، قد تستند الدولة إلى الوحي وتنبني على الشرع. غير أن الشرع محتاج في كل حال وآن إلى من يتدبر نصوصه وإلى من ينفذ أحكامه. فيقدر الآراء والأفعال التي ينبغي أن يكون عليها الناس في سيرهم وحياتهم. ولا بد إذن من فرد ينوب مناب الشارع. وغالباً ما يتماثل الخطاب الإنساني مع الخطاب الإلهي ويحل الإنسان محل الله. فالتأله من طباع البشر. من هنا تنطوي كل دولة على ضرب من عبادة الأشخاص ظهر ذلك أم استتر. فالإنسان مفرط في عشقه لذاته. والعشق من سمات الألوهة كما تقول الفلاسفة. فالله يحب ذاته ويعجب بها على نحو أكثر مما نعجب بذواتنا، لأن ذاته هي الأعظم والأشرف. فهو العشق بالذات. وتتجلى هذه النزعة في رغبة الناس في التعظيم والتبجيل وفي الإجلال

والتوقير. إما الرغبة في أن يكونوا معظَّمين مبجَّلين، وإما الرغبة المقابلة في أن يعظِّموا ويمجِّدوا غيرهم. وهذه شرط تلك. فمن لا يعظم ويبجل يعظم ويبجل غيره. ومن يغلب ويقهر يتماهى مع غالبه وقاهره. ويبلغ هذا الخلق منتهاه في التقديس. فالناس يميلون إلى تقديس رؤوسائهم بتنزيههم عن الضد والند والشريك. إذ الحكم لا شراكة فيه. وكذلك يعتقدون بعصمتهم عن الخطأ والضلال. إذ الرئيس منزه. والتقديس في أصله تحريم، أي خوف وخشية وهيبة ورهبة. فضلاً عن كونه حظراً ونهياً. ولذلك ثمة صلة بين القداسة والعنف[1]. لأن مع القداسة يتحول الاختلاف إلى مماثلة تامة والعداء إلى محبة بل إلى عبادة. للسلطة إذن أساس راسخ في النفس والطبع.

إن الدولة وإن اختلفت أشكالها وتباينت أصولها، تؤول حقاً إلى مرجع تستمد منه الدلالة، وتتحول إلى مصدر منه ينبثق كل حق. فمؤدى الدولة أن لا حقيقة للبشر خارجهم. أي لا حقيقة عندهم سوى ما يتغير ويتبدل ويدول من أحوالهم (فالدولة من التداول)، ولا مرجع لهم سوى محصلة أفعالهم، أي تاريخهم. وبكلام آخر، تعني الدولة أن يواجه الإنسان مصيره بنفسه ويتعرف إلى حقيقته عبر تاريخه، وبذلك يكسب التاريخ صفة مشروعة وشرعية. يصبح مشروعاً لأن ما يحصل ويتم أمر مقبول ومعقول. فالواقع له معقوليته والحوادث لها قوانينها. والحق ما يقضي به العقل وما يتلاءم مع القوانين. وكذلك يصبح شرعياً إذ يشكل مصدراً للتشريع ويغدو أصلاً يقاس عليه. فالحق هنا محصلة، أي ثمرة الإجتهاد والقياس والإجماع. ذلك أن الدولة تستبعد في مآلها الأقصى أي مرجع آخر سواها، وتقصي كل نصاب عداها، فتحتكر حق التشريع وتمتلك وحدها حق الأمر والنهي. في الدولة لا يشهد الإنسان سوى حقيقته، أي ما يصنعه وينجزه وما تقدمه يداه. إذن يشهد ذاته وليس الحق، ولذلك لا يتطابق الحكم مع الواقع، ولا الحقيقة مع الحق. فالحق بائن أبداً عن الحكم، لأنه يقبل كل حكم. والحكم جائز أبداً عن الحق، ذلك لأن في كل حكم قدراً من التشبيه. والتشبيه أثر الذات. وكل ذات غرض وهوى، وفرادة وخصوصية.

أهل الحق

ومأساة أهل الحق أنهم يسعون إلى إحقاق الحق على الأرض أي في الهنا والآن، وفي

---

(١) راجع أطروحة رينيه جيرار في هذه المسألة كما تعرضها هلين فردين في «حِيَل العقل» المصدر السابق، ص ١٩٨.

المكان والزمان. والزمان أحداث تحول وتدول، والمكان أشخاص وذوات. ومفارقة الفاضل أنه يسعى إلى إقامة المدينة الفاضلة. ولا اجتماع دون سلطة أو دولة. والدولة لا تنتمي إلى دائرة الفضيلة. فالفرق بين الفضيلة والدولة كالفرق بين القيمة والمصلحة أو بين الخير والنفع أو بين الجميل والمفيد أو بين الحق والحقيقي. لذلك يشعر أهل الفضل بالغربة في مجتمعاتهم وبين أقرانهم ويميلون إلى التوحد بأنفسهم. وأقصى ما يمكن أن يبلغه الفاضل في سيرته أن يحذو حذو الحق ويكون على مثاله. إذ لا مطمع في درك الحق، لأن الحق متعال عن كل وصف، منزه عن الأنداد والأضداد، خلو من النقص والاختلاف؛ ولأنه غائب، وما نشهده ليس سوى أسمائه وصوره، وآثاره ودلائله. ولذا، فالمتحقق حقيقة الحق يشعر بأنه مغيب عن نفسه، لأنه لا يشهد من الحق سوى الدليل والأثر. وأنى يستوي الباطن والظاهر، والغائب والشاهد، والدال والمدلول؟ فالحق حق والخلق خلق. وأهل الحق في طلب مستمر وشوق متصل وهجرة دائمة. شغلهم الشاغل مجاهدة النفس وترويض الإرادة. فوجودهم بلاء وأحوالهم مواجيد. لا تهدأ نفوسهم ولا تلين قلوبهم إلا بمشاهدة الحق. والحق لا تتم ملاحظته إلا بالعزوف عن الدنيا والانسلاخ عن الذات. فالهجرة إليه تتطلب الخروج من الخلق، أي الانفصال عن الأكوان أجمع والانقطاع بالكلية له. بحيث لا يعتمد على شيء سواه، ولا يرجع منه إلى غيره. فما سواه باطل وما دونه لا حاصل له. وعلى هذه الجهة، فالدولة بطلان وهباء، لأن الدولة هي ما يحول ويدول بينما الحق باق، ولأن الدولة هي تبعية الواحد للآخر فيما الحق لا يُرجع منه إلى سواه، ولأن الدولة هي انشغال بما هو مشاهد بينما الحق غائب. فالحق لا دولة له لأن الحياة الحقة ليست هنا بل هناك. لا شك أن للحق ظهوراً كما يقول أهل التصوف. والحق يظهر في الأعيان. والدولة بما هي سلطة الفرد، فهي ذات وجود عيني، فهي بهذا المعنى صورة من صور الحق ومجلى من مجاليه. ولكن الدولة، بما هي أمر مشترك ومبدأ جامع، ذات وجود كلي. والكلي، بما هو معقول ومعلوم، ذاتية ووحدة. فالأشياء تتماهى في الذهن إذ العقل لا يدرك إلا الواحد. ولذلك ينـزع الذهـن في استخلاص الكلـي إلى احتواء الكثرة واستقطاب التعدد. . فالكلي هو تماهي الكل في الواحد. والدولة، بما هي أمر كلي، تفرض نفسها معياراً أوحد للحقيقة وتنتصب كمرجع للحق لا مرجع سواه. والحق، وإن كان كلياً، بما هو معقول ومعلوم، فإنه الكل[1] بما هو موجود. وإذا كانت فكرة

---

(١) ثمة فرق بين الكليّ والكلّ، إذ الكل يوجد في الأشياء والكلي يوجد في التصور بحسب تفريق ابن =

الوجود احتلت المقام الأول لدى الغربيين، فإن فكرة الحق احتلت مركز الصدارة لدى الإسلاميين. والبحث في الوجود، بما هو وجود، أفضى إلى الذاتية والمماهاة والوحدة، وعنى قيام الدولة. فالدولة تجسد الكلي. والدولة تصنع وحدة المجتمع. وبالدولة يتماثل الأفراد. وأما البحث عن الحق فقد أفضى إلى الاختلاف والمغايرة والتعدد، وعنى تعليق الدولة. فالاختلاف والمغايرة والتعدد تمنع الالتقاء على أمر مشترك وتستبعد إذن قيام الدولة. لقد كان النظر في الوجود نزوعاً إلى حصر المعنى وتوحيد الدلالة. أما النظر في الحق فإنه سعي إلى توسيع الدلالة وتجديد المعنى. ذلك أن الحق يستغرق الوجود والعقل: فهو الأحد والكل، والواحد والكثير، وهو الظاهر والباطن، والأول والآخر، والشاهد والغائب. فلا إمكان لحصره. لأنه «محدود بكل حد» على نحو ما يذهب إليه ابن عربي. فكل النسّب تحده وكل الكلمات تقول حقيقته وكل الألفاظ أسماء له. وهو يتقبل كل صورة ويقبل كل حكم. ولا يعرف أحد منه إلا ما تعطيه ذاته، ولا يصفه إلا بما يشاكل عقله. ومهما بلغ بنا التجريد والتنزيه فلن نسع الحق. والحق يسعنا جميعاً. فنحن في الحق وبه وله، والحق ليس فينا ولا يقوم بنا ولا يعطى لأحد منا. والحق أن يعترف الواحد منا بالآخر وأن لا ننفي بعضنا بعضاً. لذا قلنا أن الدولة والحق يختلطان ولا يتساوقان.

فالدولة ارتقاء الفرد إلى الواحد وقيامه مقام الكل. والحق هو الواحد والكثير، وهو الأحد والكل. كذلك فالسياسة قوة وتدبير وتقدير. والحق لطف وهداية ونور ويقين.

= سينا. فالكل يقوم في الموجودات. والكلي في الذهن. والأول محايث، فيما الثاني متعالٍ.

نحو إعادة قراءة لإشكالية التوحش/ التمدن(١)

أفق معرفي جديد

من المفارقات الكبرى التي تخترق عصرنا الحالي وتسبب مأساته الحقيقية، أن البشرية المعاصرة كلما اتسعت مدنيتها وازداد تطورها، ازدادت مشكلاتها وتفاقمت أزماتها. لقد أصبح عصرنا عصر العنف، بل «عصر الرعب» كما لا يتوانى عن تسميته بعض الكتاب. وهو رعب يظهر على مستوى الدول والجماعات، كما على مستوى العصابات والأفراد. ويتأتى من مصادر مختلفة: تزايد الإحساس لدى جماعات كثيرة بفقدان مصادر الطاقة أو الغذاء، الآثار المفزعة التي يمكن أن تنجم عن تلوث البيئة، تعاظم تقنيات القتل والدمار بما يفوق التصور، سباق التسلح وخاصة امتلاك الإنسان لترسانة نووية قادرة على محو معالم الحياة والحضارة عن الأرض مرات عديدة. وفي الواقع، لا شيء في أوجه المدنية المعاصرة ينبىء بإمكان إيجاد حلول لمشكلات تتراكم عاماً بعد آخر، ولأزمات يولد بعضها بعضاً، ولا شيء يوحي بالإطمئنان أو يعد بالسلام في عام يمزقه الصراع على المصالح واستقطاب القوى والاضطرابات الدامية التي تجوب أرجاء المعمورة. لقد انهارت الآمال التي علقها الإنسان على المدنية الحديثة للوصول إلى مجتمع الرفاه والسعادة، وتقوضت أحلامه ببناء عالم يسوده قدر من التضامن والسلام بين بني البشر. بل يمكن القول أن كل شيء يبعث على اليأس والقنوط ويفضي إلى الخيبة والإحباط.

لقد ركزت المدنية الحديثة على سيادة العقل، غير أنها تولد الجنون والعبث. وعملت على تخليص الفكر من سلطة الغيب والماوراء، غير أنها اصطنعت من حيث لا تدري آلهة جديدة. وتمحورت حول الإنسان، إلا أنها تركته فريسة لأهوائه ولعبه. وتطلعت إلى تحرير الإرادة، ولكنها أفضت إلى مزيد من القيود والأغلال. كذلك فالحضارة الحديثة قد طورت استخدام التقنية على نحو لم يسبق له مثيل، غير أن الإنسان أصبح امتداداً للآلة بدلاً من أن

---

(١) نُشرت هذه الدراسة في مجلة «دراسات عربية»، العدد ٤ شباط ١٩٨٣ م.

تكون هي امتداداً له؛ ورمت من خلال الإنطلاقة العلمية الجبارة إلى السيطرة على الطبيعة والانتفاع بها، غير أنها توشك أن تدمر هذه الطبيعة وتفسدها؛ وعملت على مراكمة الثروات، غير أنها راكمت من جهة أخرى تقنيات السيطرة على الأجساد وتطويعها؛ ووعدت الإنسان بمزيد من الرفاه عن طريق وفرة الإنتاج، إلا أنها تخلق من حيث لا تحتسب فيضاً من الاحتياجات لا سبيل إلى تلبيتها؛ وأخيراً لقد ادعت هذه الحضارة بأنها أقامت العلاقات بين الناس على أساس «التعاقد الحر» والتبادل المتكافىء، غير أنها أوصلتنا إلى زمن العنف وتوازن الرعب، كما يقول غارودي[1]. باختصار، يبدو أننا كلما ازددنا تمدنا، أظهرنا مزيداً من التوحش.

هذا التعارض الخانق بين ما آلت إليه حضارتنا على صعيد المعاش والملموس وما كانت قد بشرت به من الآمال العراض، يحمل العديد من المفكرين على إعادة النظر بالمنطلقات التي قامت عليها المدنية الأوروبية ويدفعهم للعودة إلى الوراء، إلى الأصول الثقافية للإنسان المتمدن، إلى المراحل القديمة والغابرة من تاريخ البشر، أي إلى «البدائية» ذاتها، لاستكشاف آفاق وإمكانات جديدة للتطور. وبالفعل، فإن طائفة من البحاثة وعلماء الإنسان قد شرعوا منذ زمن بإعادة قراءة تاريخ الحضارات، وهي إعادة مبعثها التشكيك بجملة المفاهيم التي كونها الغربيون عن أنفسهم وعن الآخر والعالم، وبشكل خاص مفاهيم التقدم والتخلف، والتطور والتأخر، والحداثة والتقليد.. وهي المفاهيم التي انطلق منها الغرب في تقويمه لذاته، وكأنه مقياس التقدم ومركز العالم ومحور التاريخ بل أنموذج الحقيقة ومعيار الحق، الأمر الذي برر للشعوب الأوروبية غزو العالم بغية اخضاعه وامتلاكه أو نفيه وسحقه.

وبالفعل، لقد فهم الغرب التطور وكأنه يسير على خط مستقيم ومتدرج[2]، من الأقدم إلى الأحدث، ومن الأبسط إلى الأعقد، ومن الأدنى إلى الأعلى. ولذلك فقد ساوى الفكر الغربي بين التطور والحداثة، وساوى بين التخلف والقدم، وبين الانحطاط والتقليد.

---

(١) يعتبر غارودي في طليعة المفكرين الذين يطلقون الصيحات لتدارك الكارثة التي يمكن ان تجرنا إليها المدنية الغربية الحديثة، كما يبدو في مؤلفيه الأخيرين: «نداء إلى الأحياء»، و«وعود الإسلام». راجع ترجمة أحد فصول الكتاب الأخير في مجلة «المقاصد» البيروتية، عدد ٤ نيسان ١٩٨٢ م، ص ١٣٨.

(٢) راجع: «البدائية»، أشلي مونتاغيو، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة، العدد ٥٣. ويضم هذا الكتاب مجموعة دراسات هامة لعدد من كبار الانتروبولوجيين المعاصرين، يقومون من خلالها باعادة النظر في مفاهيم البدائية والمدنية.

بحيث صار الأحدث زمناً هو الأكثر تقدماً ورقياً والأعلى قيمة، وصار الأقدم زمناً هو الأكثر تخلفاً وانحطاطاً والأدنى قيمة. ولما كانت الحضارة الغربية هي الأحدث من حيث مبتكراتها ومنجزاتها، فقد حسب الغربيون أنهم الأرقى والأفضل من بين شعوب الأرض، وأن مدنيتهم متفوقة على كل المدنيات الأخرى، وأن كل ما سواهم ينتمي إلى عالم التخلف والقدم أو إلى عالم البدائية والوحشية.

هذه الرؤية هي التي أخذت تتزعزع منذ زمن على يد بعض الأنتروبولوجيين، وبالأخص منذ كلود ليفي ـ سترواس. فقد وجه هذا الأخير منذ الخمسينات من هذا القرن، نقداً صارماً لفكرة التقدم وللمفهوم الغربي للتاريخ. وقد تواصل هذا الاتجاه النقدي، من بعده، على نحو أكثر جذرية واتساعاً، خاصة عند بيار كلاستر الذي رأى أن النظرة التطورية إلى التاريخ لا تطلعنا على حقيقة المجتمعات البدائية، وذلك بقدر ما تعكس نظرة الغرب إلى ذاته، أي بقدر ما تنطلق في حكمها على العالم البدائي من المصطلحات والمعايير التي تستخدمها المجتمعات الأوروبية في النظر إلى ذاتها وتقويمها لها. لقد سعى كلاستر إلى «الالتقاء» بالآخر المتمثل بالبدائي، فقاده ذلك إلى أن يطرح مشكلة التاريخ بتعابير جديدة، وأن يعقل السيرورة الإنسانية من منظور جديد[1]. مما يعني في النهاية إعادة تعريف «الحداثة» نفسها، كما يعني في الوقت نفسه إعادة الإعتبار للحضارات غير الأوروبية بغية إعادة تقويمها واكتشافها. وبهذا فإن الإتجاهات الجديدة في الانتروبولوجيا تفتح آفاقاً جديدة لمعرفة الآخر والذات معاً.

رب قائل يقول إن الاتنولوجيا، كعلم يرمي إلى دراسة الآخر، هي علم ملتبس، من حيث أنها تكونت في سياق انطلاقة المشروع الغربي وتوسعه، وأنها قد تحمل آثار النزعة العرقية التي لا تنظر إلى الغير إلا بمنظار الذات. الأمر الذي يدعو إلى التشكيك بجدوى هذا العلم والتساؤل حول مشروعيته. وبالفعل، تخضع الاتنولوجيا اليوم لانتقادات قاسية تطال أسسها بالذات. ويتلخص جوهر هذه الانتقادات بأن الدراسة الاتنولوجية محكوم عليها بالفشل، لأنها لن تفعل شيئاً أكثر من صهر ثقافات الشعوب البدائية أو القديمة في قوالب

---

(١) لقد تبلورت مع كلاستر نظرة جديدة إلى التاريخ قوامها ان ما يقسم المجتمعات هو موقفهم من مسألة الانقسام الاجتماعي ونظرتهم إلى طبيعة السلطة السياسية ومقامها. انظر تقويماً لاعماله عند كلود لوفور، ومارسيل غوشيه، مجلة «ليبر» (Libre) الفرنسية، بايو، عدد ٤، ص ٥١.

الفكر الغربي[١]، وبالتالي التضحية بخصوصياتها وأصالتها. وفي الحقيقة إن موقفاً كهذا ينطلق من أنه لا مجال لمعرفة الغريب أو الآخر، لأن كل معرفة به تفضي لا محالة إلى احتوائه، أي إلى مماهاته بذات العارف. والمآل المنطقي الذي يترتب على ذلك، أنه يستحيل الإتصال بين الثقافات مما يعني الغرق في نزعة ظلامية كما ينبه إلى ذلك ليفي ـ ستراوس. وفي الحقيقة، إن الاتنولوجيا ليست خياراً بين اثنين لا ثالث لهما: إما احتواء الآخر، وإما استحالة معرفته. ثمة خيار آخر، هو «التعارف» بين الأمم والشعوب، حسب التعبير القرآني[٢]. وهذا التعارف إنما يسمح بالحوار بين الأنا والآخر، والانفتاح على المغاير والمختلف، ويكسب بالتالي العلم الاتنولوجي مشروعيته.

وإذا كانت الدراسة الاتنولوجية هي «بحث عن البدائي»، كما يحددها الانتروبولوجي ستانلي دايمند[٣]، فإن العودة إلى البدايات هي محاولة لإعادة اكتشاف الطبيعة البشرية من خلال معرفة الطبيعة الأولية للإنسان. وهذه العودة تستمد ضرورتها مما تعانيه البشرية المعاصرة من أمراض، ومما يتكشف عنه عالمنا المعاصر من مظاهر يبدو أنها تمت إلى المراحل الغابرة من تاريخنا. فالتاريخ هو «مفتاح ذواتنا» كما يقول دايمند. وكلما استغلق الحاضر على الفهم، واستعصت مشكلاته على الحل، كانت العودة إلى الماضي أمراً لا غنى عنه لعقل هذا الحاضر وتدبره. فمدنيتنا ضاعفت بما لا يقاس وسائل السيطرة والقتل والدمار، وحداثتنا أفضت إلى التهام التقنية للثقافة، وحولت المدينة المعاصرة إلى «صحراء تكنولوجية» بحسب استعارة موحيه للشاعر أدونيس. وهذه المفارقة/ المأساة تحتم الرجوع إلى نمط من الوجود الثقافي تمثله «البدائية»، وتدفعنا إلى التنقيب عن جذور حضارتنا وعن أصولنا الثقافية، علنا بذلك نلقي الضوء على أزمتنا الحالية، ونتوصل إلى فهم أفضل لإشكالية الحداثة. فما عاد اللاحق يفسر الحديث، والأدنى الأعلى، والأبسط الأعقد. وهذا المنحى في النظر تتجلى قيمته الإجرائية (التفسيرية) في جملة من العلوم الإنسانية وغير الإنسانية، كعلم النفس وعلم الحياة وعلم السلوك والتربية. وكما أن عقل الجنون كان السبيل إلى عقل السوي، والطفل إلى البالغ (فرويد)، والمريض إلى الصحيح، والحيوان

---

(١) انظر مناقشة ليفي ـ ستراوس لهذا الموقف في كتاب: «الهوية»، غراسيه، باريس، ١٩٧٧ م، ص ١٠ و٣٣٠.

(٢) سيأتي ايضاح هذا المفهوم فيما بعد.

(٣) «البدائية» المصدر السابق، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

إلى الإنسان (كونراد لورنز)، يمكن القول أيضاً بأن عقل البدائي قد يفتح أمامنا الطريق إلى عقل الإنسان الحديث، وبالتالي إلى إضاءة مشكلات الإنسان الحالي. وهذه النظرة إلى الأمور تملي علينا طرح الأسئلة التالية: أين تكمن جذور أزمتنا الحالية؟ وأين وجه الأشكال الذي تعاني منه ثقافتنا؟ هل في كون البدائية لا تزال كامنة فينا تفاجئنا كلما اعتقدنا بأننا تخلصنا من سمات وحشيتنا أو بداوتنا؟ أم على العكس، في كوننا خرجنا على طبيعتنا الأولى وفقدنا بعضاً من انسانيتنا كانت تمثله البدائية فينا، حسبما يذهب إلى ذلك دايمند؟ بيد أنه ما معنى التوحش والتمدن؟.

المجتمع ضد الدولة

يمكن القول أن الحرب هي أهم سمات التوحش والبداوة. هذا ما تذهب إليه أغلب الدراسات الحديثة للمجتمعات البدائية. فقد لاحظ الرحالة الغربيون منذ لقائهم الأول بالجماعات الوحشية، في بداية عصر النهضة، أن هذه الجماعات تعيش في تنابذ دائم وفي اقتتال مستمر. وكان المفكر السياسي توماس هوبز قد عبر عن هذه الحقيقة بقولته الشهيرة: إن ما يسود المجتمعات البدائية هو «حرب كل واحد ضد كل واحد». وقد أكد بيار كلاستر، وهو من أهم المعاصرين الذيُن قاموا بدراسات العنف البدائي، أن الخاصية الجوهرية للمجتمعات البدائية هي الحرب الدائمة. فالحرب، تشكل برأي الانتروبولوجي الراحل، محرك المجتمع البدائي وعلة وجوده وشرعته الأصلية[١]. وهذه الحقيقة لفتت نظر الشاعر العربي منذ القدم، فذهب إلى أن الكر هو القاعدة الأساسية للحياة الجاهلية، أي للبداوة:

وأحيــانــاً علــى بكــر أخينــا إن لــم نجــد إلا أخــانــا[٢]..

ولكن، إذا كان الاقتتال الدائم هو خاصية البدائية أو البداوة، فما هي وظيفته ومرماه؟ هل هو مجرد تعبير عن النزعة البدائية المتأصلة في النوع الحيواني عامة؟ أم أنه يعود إلى التنافس من أجل الحصول على الخيرات؟ في الواقع، يستبعد كلاستر[٣] كلا السببين البيولوجي والاقتصادي، معتبراً أن العنف البدائي هو سياسي في جوهره، فالحرب البدائية هي المؤسسة التي تحافظ بواسطتها الجماعات الوحشية على تمايزها واستقلالها، والأداة

---

(١) راجع، أصل العنف والدولة، المصدر السابق، أثريات العنف (بيار كلاستر)، ص ٧١.
(٢) انظر، حسن قبيسي، رودنسون ونبي الإسلام، دار الطليعة، ١٩٨١ م، ص ٥٢ وما بعدها.
(٣) «أثريات العنف». المصدر السابق.

التي تضمن من خلالها وحدتها باستبعاد الانقسام من داخلها. من هنا فإن الحرب البدائية ترمي إلى محاربة الدولة والحؤول دون قيامها، بما تعنيه فكرة الدولة من الإنقسام داخل جماعة بشرية معينة بين آمر ومطيع، وسيد ومسود. فالسلطة في المجتمعات البدائية موجودة ولكنها محيّدة إلى الغيب واللامرئي، أو أنها «مشاعة» إذا جاز القول، بحيث لا تنسب لفرد دون آخر، ولا تختص بفئة دون أخرى. فليس بمقدور أي كان أن يدعي لنفسه حق إصدار الأمر والنهي، ذلك أن القرارت تعزى دوما إلى الآلهة وإلى الأسلاف الأولين. ولقد أدرك ابن خلدون[1] من قبل هذه الحقيقة المتعلقة بخصائص التوحش في معرض تحليله للاجتماع البدوي، فذكر بأن من يغلب عليهم خلق التوحش يصعب انقيادهم بعضهم لبعض، ولا يأتمرون بأمر أحد. وبهذا يكون ابن خلدون قد أعطى تعريفاً سياسياً للظاهرة الوحشية، مفاده أن التوحش هو رفض الانقياد من واحد لآخر، أي رفض الانقسام بين آمر ومطيع، وبين سيد ومسود، إذن رفض الدولة وممانعتها. ذلك أن من أخص معاني الدولة كما بين ابن خلدون، قيام واحد من بين الناس يقدر على غلبهم وقهرهم، ويقبض من ثم على زمام الأمر ويفرض سلطته على نظرائه.

ولكن، إذا كانت الحرب هي القاعدة الجوهرية التي تحكم حياة الجماعة البدائية أو البدوية، فينبغي أن لا يفهم من ذلك أن الحرب هي حالة قتال فعلي يدور يومياً وفي كل مكان. وإنما هي ميل عام للقتال وحق مشروع لاستعمال القوة كلما دعت الضرورة لذلك[2]. وهذا الحق يمتلكه كل فرد لأنه لا توجد سلطة عامة متخصصة (الدولة) بتطبيق القانون والحفاظ على السلام. إن حالة الحرب الدائمة هي حالة قاتلة إن لم تتم السيطرة عليها، ولذلك فإنه لا مناص لأية مجموعة قبلية في أن تبحث عن الاستقرار والسلام. وربما كانت بعض القبائل الهندية التي لا تزال تحيا على النمط البدائي الذي اعتادت عليه، أشد مسالمةً من كثير من المجتمعات المدينية المعاصرة التي أصبحت مسرحاً للاضطراب ومنبتاً للعنف. وفي الحقيقة، إن البدائيين ليسوا على «الحالة الطبيعة» كما تخيل ذلك هوبز. وإنما يحيون حياتهم وفقاً لنمط ثقافي خاص بهم يتكشف عن أشكال من الروابط والمبادلات، ويتضمن ضروباً من الاعتقادات والطقوس والاحتفالات. فالحياة الوحشية لها مؤسساتها العامة إذن. وهذه المؤسسات يمكن تجنيدها كآليات للدفاع ولاستعمال العنف أو إعلان

---

(١) راجع «المقدمة»، دار إحياء التراث العربي، ص ١٤٩ ـ ١٥١.

(٢) انظر توضيح مارشل ساهلنز لهذه النقطة: «البدائية»، المصدر السابق، ص ٢٩٣.

الحرب، كما يمكن استخدامها كوسائل لالغاء الحرب والسعي إلى إحلال السلام، في الداخل وفي الخارج. والقول بأن الإنسان «ذئب على أخيه الإنسان» لا يعبر عن حقيقة البدائية، أو بالأحرى لا يستنفد هذه الحقيقة. فالبدائيون يقتتلون من أجل هدف سياسي قوامه رفض منطق الدولة، أي رفض الخضوع لسلطة تفرض عليهم من خارج. والبدائية هي في النهاية «رابطة اجتماعية» تنظم الوجود المجتمعي للبدائيين، إذن هي شكل سياسي لهذا الوجود. إن الاتجاهات المعاصرة في تحليل السلوك والفكر الوحشيين، تكشف لنا أن الفوضى البدائية ليست سوى ظاهر الأشياء[1]، وأن وراءها يكمن نظام دقيق يسمح بأقوى أشكال التضامن والعون والتجاوب بين الأفراد، ويؤمن قدراً كبيراً من التكامل بين النشاطات الثقافية الرئيسية (التنظيم الاقتصادي، البنية الاجتماعية، الدين، . . .)، ويتيح مجالاً أوسع لتحقق الشخصية يتجسد في الانتماء العضوي إلى الجماعة، وتعدد الأدوار والتبادل القائم على العطاء، وانتفاء الفاصل بين الـ «نحن» والـ «هو»[2]، بين المحسوس والمجرد، بين الرمز والمرموز إليه، باختصار ذلك الاحساس بالقربى الذي يشد الشخص إلى الآخر وإلى الطبيعة والعالم. من هنا ذهاب بعضهم إلى تعريف البدائية بأنها «الاندماج الأصلي بالظواهر» (هايدغر). ومن هنا ابتعاد الفكر البدائي عن التفكير التحليلي وعن التعامل مع المفاهيم المجردة على غرار ما نجد في الفكر الأوروبي على نحو خاص. ولا يعني ذلك أن العقل البدائي هو عقل سابق على المنطق كما ذهب إلى ذلك ليفي ـ برول. وإنما هو عقل لا يختلف بجوهره عن عقلنا، وإن اختلفت المعطيات التي يعمل عليها والأساليب التي يستخدمها والحيل التي يبتكرها. فالمنطق أو المفهوم ليس في النهاية أكثر من تعريف إجرائي للوجود. وإذا بدا العقل الغربي غير قادر على تفسير بعض مظاهر الحياة الوحشية، فإن ذلك مدعاة لإعادة النظر في معنى العقل نفسه وفي جملة المقولات التي يعقل من خلالها الكينونة، ومن أخصها مفهوم التمدن.

ثمة وجهات مختلفة يمكن النظر من خلالها إلى مسألة التمدن. فالكتابة والمهارات التقنية والنتاجات العقلية والصروح العمرانية، تصلح جميعها كمعايير للحكم على درجة التمدن. ولكن هناك وجهاً آخر لم يعط الاهتمام الكافي من الباحثين في تاريخ الحضارات،

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٢) نلخص بذلك مميزات البدائية حسبما يستخلصها ستانلي دايمند، «البدائية»، المصدر نفسه، ص ١٧٥ وما بعدها.

ونعني به نوع العلاقات التي تسود اجتماع البشر[1]. لا شك بأن الكتابة هي من أهم مظاهر المدنية، وذلك بقدر ما ينم الدال عن المدلول ويسهم في صنعه. ولا شك أيضاً بأن اختراع الأدوات أو منتجات العقل، هي من أولى المقاييس للحكم على درجة التحضر. وليس عبثاً أن يحدد الإنسان بأنه حيوان صانع أو عاقل. غير أن الإنسان هو حيوان سياسي أيضاً. وإذا كانت الثقافة هي العلامة المميزة للإنسانية عن الحيوانية، فإن كل نمط ثقافي يتحدد بطبيعة الخيار السياسي الذي يلجأ إليه المتجمع في تنظيم وجوده، أي بنظرته إلى النصاب السياسي وموقفه من الانقسام الذي يتهدده من الداخل والطريقة التي يصنع بها وحدته. وهذا المنحى في النظر من شأنه أن يلقي إضاءة كاشفة على سيرورة التمدن. إنه يسمح بتمثلها بتعابير جديدة حسبما يستخلص من أعمال كلاستر أو ساهلنز بشكل خاص. ففي نظر الأول ليست الكتابة أو التقنية أو المآثر العقلية هي المعايير الحاسمة للفصل بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المدنية. فالحد الفاصل بين التوحش والتمدن هو سياسي في جوهره. وهو يتعلق بطبيعة السلطة في المجتمع، أي بالموقف الذي يقفه هذا المجتمع من الدولة بوصفها أداة انفصال السلطة السياسة عنه، أي بوصفها «العلامة المكتملة» على حصول الانقسام داخل المجتمع، بين من يقبض على السلطة ومن يخضع لها. من هنا يقسم كلاستر المجتمعات إلى قسمين[2]: مجتمعات ما قبل الدولة ويقوم تنظيمها على منع الانقسام السياسي، وبالتالي رفض الدولة (مجتمعات مضادة للدولة)؛ ومجتمعات تسودها الدولة، وهي المجتمعات التي تتميز بالخضوع لقانون الدولة، وقبول الانفصال بين من يأمر ويطيع. وضمن هذا المنظور ذاته ينبغي تناول مسألة العنف البدائي، أي وظيفة الحرب وهدفها. فإذا كان صحيحاً أن الاختلاف بين المدنية والوحشية، هو الاختلاف بين السلم والحرب حسب صياغة ساهلنز[3]، فإنه ينبغي التوضيح هنا بالقول: إن المجتمع البدائي ينشد السلام ويسعى إليه، وهو محارب بقدر ما يرفض منطق الدولة. في حين أن المجتمع المتمدن لا يخلو من مظاهر العنف، وهو مسالم بقدر ما يخضع لمنطق الدولة. فالحرب لا تعقل إذن من دون الدولة كما أدرك ذلك هوبز، والبدائيون إنما يحاربون ليس لأنهم همج أو يرغبون

---

(١) يذهب فرويد إلى أن التقنية والمعرفة لا تكفيان لتحديد الحضارة، ولا بد من النظر إلى علاقات البشر المتبادلة للحكم على مستوى تحضرهم، انظر كتابه: «مستقبل وهم»، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، ١٩٧٤ م، ص ٨.

(٢) وهي المقولة التي يشرحها كلاستر في كتابه «المجتمع المضاد للدولة».

(٣) «البدائية»، المصدر السابق، ص ٢٩٢.

في الحرب، بل لأنهم يحيون نمطاً ثقافياً خاصاً بهم هو الذي يحدد مفهومهم للحرب والسلام. وبالمقابل فإن الذين يعيشون في الحاضرات لا يحاربون، ليس لأنهم أقل ميلاً إلى الحرب من البدائيين، بل لأن السلام مفروض عليهم. وإذا كانت الحرب البدائية ترمي إلى استبعاد الدولة، كما بين كلاستر، أفلا يمكن القول أن الدولة، إذ تستبعد الحرب، تؤول إلى استبعاد المجتمع المدني وسحقه؟[1].

توحيد المنقسم

وهكذا يمكن القول بأن المدنية هي في جوهرها بحث مستمر عن الحلول التي تبتكرها الجماعات الثقافية المختلفة لمسألة «التعارض» التي تخترق الاجتماع الإنساني، ونعني به إمكان الاختلاف والتنازع بين البشر. وفي الحقيقة، إن الأنماط الثقافية، الغابرة والقديمة، التي تمخضت عنها تجربة هذا الحيوان العاقل الذي هو نحن، إن هي إلا أشكال مختلفة، رمت جميعها إلى تقديم أجوبة على مسألة التعارض هذه.

فالحضارة البدائية تمثل من هذه الوجهة نمطاً ثقافياً حاولت من خلاله الجماعات الوحشية أن تتدبر الانقسام الذي يتهدد كل اجتماع، وأن تصنع بالتالي الوحدة التي تجنبها العنف والاقتتال. والميتولوجيا البدائية، بتأكيدها على أن البشر مدينون بوجودهم ونظام عالمهم وأشكال اجتماعهم إلى الآلهة والأسلاف الأولين، أي إلى مرجع يقع خارجهم، إنما هي تمثل ذهني للكيفية التي يعقل بها الوحشيون كينونتهم السياسية، وتعبير مميز عن الطريقة التي يختارونها في رأب الانشقاق بينهم، إلى أسياد وعبيد حسبما بين ذلك مارسيل غوشيه.

وقد سعت الأديان التوحيدية، هي أيضاً، إلى أن تجمع البشرية تحت هوية واحدة: تنظيم حياة الجماعات الإنسانية وفقاً لمنطوق الخطاب الإلهي بحيث لا يكون الولاء إلا للحق الأعلى. وبحيث لا يكون ثمة اعتراف إلا بالشرائع المنزلة. ولو أخذنا على سبيل المثال التجربة الاسلامية أمكننا القول بأن هذه التجربة سعت، من خلال مبدأ التوحيد، إلى ابتكار حل لمسألة العنف الذي كان يسم المجتمع الجاهلي. فالوضعية الجاهلية، بما هي تنابذ واقتتال، كانت تعني العجز عن الوصول إلى صيغة تجمع وتوحد.

---

(١) انظر: ب. روزانفالون، وب. فيفري، «نحو ثقافة سياسية جديدة»، ترجمة د. خليل أحمد خليل، دار الطليعة، ١٩٨٢ م، ص ١٥٧.

وكانت الشريعة الاسلامية جواباً عن ذلك. فقدمت حلاً لمسألة الانقسام يقوم على التوازن بين القبلي والمدني، بين المعقول والمنقول، بين الواقعي والرمزي، بين الأنا والآخر. وقد تطورت الحضارة العربية الاسلامية على أساس من هذا التوازن. فنظرت أولاً إلى كل «حكم سلطاني» بوصفه ينبثق عن شرع ديني، لكي تحد من خضوع الناس بعضهم لبعض وتسلُّط الواحد منهم على الآخر. واعترفت ثانياً بالولاءات القبلية أو العرقية ولكنها حاولت صهرها في ولاء أعلى وأوسع: الولاء للواحد الأحد المتعالي. وأفسحت المجال ثالثاً لتدبر الأقوال الشرعية بشرحها وتفسيرها أو تأويلها حسب الظرف والمقتضى. وأخيراً، فإن المدنية الاسلامية، وإن انطلقت من خصوصية الجنس العربي وأعطت دوراً مميزاً للغة العربية، فإنها نظرت نظرة منفتحة إلى الغير وبغض النظر عن اللون والجنس وحتى المعتقد. وبمعنى آخر، فقد نظرت إلى الاختلاف بوصفه أداة للتعارف حسبما نطقت به الآية ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات: ١٣]. والتعارف بمقدار ما هو تعرف إلى الغير، فهو تعرف إلى الذات وسبيل إلى الوعي بها. ذلك أن النظر إلى الآخر إنما هو نظر إلى الذات بمرآة الغير. والإنسان يرى في نفسه عبر الآخر ما ليس يراه في النظر المباشر إليها، على ما يرى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. وفي النهاية لا يفضل التقى شيء، والناس ولدوا أحراراً[1]، وهم نظراء في الخلق إن لم يكونوا أخوة في الدين[2].

وكانت التجربة اليونانية قد توصلت إلى وضع صيغة خاصة بها لمعالجة العنف تقوم على أساس عقلي. ففي المدينة/ الدولة تبلور نمط ثقافي تميز بأمرين اثنين: أولهما أن بإمكان المرء أن يسيطر على مصيره، والثاني أن دور الفرد يتحدد من خلال ارتباطه بالمؤسسة، أي بالقانون المجرد، وليس بانتمائه القبلي أو ولائه السياسي أو تقربه من الآلهة. وقد عنى ذلك على صعيد الفكر، أن تتقولب نشاطات الإنسان وفقاً لمنطوق العقل حسبما بين ذلك مؤرخ الفلسفة فرنسوا شاتيله. لأنه إذا كان العنف ينجم عن تضارب الأهواء واختلاف الآراء، فإنه ينبغي على الفكر أن يسعى إلى بناء خطاب يعترف به الجميع ويقرونه. فالرأي هو مظنة الخلاف حسبما بين ذلك أفلاطون لأنه لصيق بالرغبة وينطلق من الموقف الشخصي، ولا بد من تجاوزه إلى خطاب عام وشامل أي إلى خطاب العقل.

---

(١) وهو القول المنسوب إلى عمر بن الخطاب.

(٢) كما جاء في رسالة علي بن أبي طالب إلى مالك الاشتر.

وكانت الفلسفة جواباً عن ذلك، بوصفها محاولة للارتقاء من مواقع الظن والرأي إلى مصاف البرهان واليقين. من هنا ذلك الارتباط بين المنطق والديموقراطية.

ومع إطلالة العصور الحديثة، التي تمت باستعادة الأصل اليوناني بشكل خاص، تم التأكيد مجدداً على سيادة العقل، وانتقل محور النشاط من الدائرة الإلهية إلى الدائرة الإنسانية، وتوطد سلطان الدول، وبلغت المجتمعات أقصى درجات التسييس. وبالفعل، فقد انطلقت الحضارة الحديثة من أنه ينبغي أن لا نسلم بصحة شيء إلا وفقاً لقوانين العقل، ومن أن الفكر ينبغي أن يحكم العالم حسبما عبر عن ذلك هيغل. والعقل بما هو كلي، يسمح ببناء الخطاب العلمي والمعرفي، والعقل بما هو واحد يقضي بالشمول والعالمية والانفتاح على الآخر، والعقل بما هو ميزة الإنسان يقضي بأن هذا الأخير هو سيد نفسه وصانع تاريخه ومرجع ذاته. وهكذا، لقد استخدمت العقلانية في العصر الحديث بأقصى قدر من الاتساع والانفتاح والمرونة. كما تجلى ذلك في القفزات المعرفية التي شهدها الغرب في جمع مجالات الحياة، وفي تطور التنظيمات الاجتماعية والسياسية على نحو لم يسبق له مثيل من حيث الدقة والتعقيد والفعالية. وباختصار، كما تجلى في قدرة العقل الغربي على نفي ذاته وتجاوزها باستمرار.

العنف قاسم مشترك

غير أننا لو أمعنا النظر في مسيرة كل من هذه التجارب الثلاث (الإسلامية، اليونانية، الغربية الحديثة)، لوجدنا أنها نمت جميعها في خضم العنف والاقتتال، وأن أياً منها لم تستطع الخلاص من المظاهر الوحشية التي تلقي ظلالاً من الشك على تاريخ التمدن، وتهدد بتقويض الصرح الحضاري الذي بناه الإنسان.

فالمدنية العربية الإسلامية، بالرغم من قيامها على مبدأ التوحيد، لم تستطع تدارك الانقسام والفرقة منذ اللحظة التي انتهى عندها زمن الوحي. وكانت طوال تاريخها مسرحاً للتمزق والشقاق. وإذا كانت الشريعة جاءت لتجمع ما تفرق وتصالح ما تنابذ، فإنه سرعان ما دب الخلاف ووقع النزاع حول ما يقسم ويفرق ويبعث على الخلاف، أي حول السلطة والنصاب السياسي. وفي الحقيقة، إن الصراع على الخلافة، على امتداد مراحله، لم يكن يعكس الصراع للاستيلاء على السلطة وحسب، بل كان يعكس أيضاً التباين في النظر إلى المسألة السياسية ذاتها. وبالتحديد التباين في النظر إلى مقام العامل السياسي في الإسلام: من يقوم بالأمر ويضع الحد ويملك الحق في شرح النص وتفسيره وتطبيقه؟ ما معنى الخلافة

وما هي طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي. وهكذا تباينت المواقف منذ البداية وتنوعت الدلالات على الأصل باختلاف التأويلات. فتفرقت الأهواء واختلفت الآراء، وتعددت الفرق والمذاهب، وكان ذلك سبباً لاختلاف السيوف وانشقاق الأمة حسبما أوضح ذلك الفقيه الماوردي. لا شك أيضاً أن تنوع التأويلات دليل على غنى الأصل وحيوية الفكر. غير أن ما كان يشهده التاريخ الإسلامي في أحيان كثيرة من محاولات ترمي إلى تسييس تام للخلافة وإلى إضفاء الطابع الأيديولوجي على الوحي، أو إلى تماهي الخطاب الإنساني (السياسي أو العقائدي) مع الخطاب الإلهي، هذه المحاولات أدت كلها إلى حدوث الانفصام بين الدولة والأمة، وإلى تباعد المذاهب وانشطار الجماعة، ومن ثم أفضت إلى البغضاء والحروب بين القبائل والأقوام والفئات والطوائف، وآلت من ثمّ إلى تمزيق الشرع وتفكك الأمة. وإنه لمن الغريب والمدهش حقاً أن النزاعات بين الجماعات المختلفة التي تشكل منها العالم العربي والإسلامي، كانت أشد وأدهى مما بينهم وبين غيرهم، وهذه الحقيقة نشهدها حتى يومنا هذا حيث الصراعات على أشدها داخل هذا العالم، في وقت يشعر فيه أبناؤه أنهم مهددون في هويتهم الثقافية، أي في مصيرهم بالذات.

وفيما يختص بالمدنية الغربية، يمكن القول أن «الأعجوبة اليونانية» التي تمثلت بانبثاق خطاب العقل لأول مرة في تاريخ الفكر، لم تحل دون انحطاط المدنية اليونانية وخرابها. فالعقل الباحث عن الوجود وجوهره والمتقصّي لأسباب الظواهر والساعي إلى تحديد العدالة والفضيلة والعاكف على استخلاص قوانين الفكر، هذا العقل أمكن استخدامه لتبرير أي موقف وللدفاع عن أية مصلحة (السوفسطائية). وهذا العقل لم تمنعه كونيته من النظر إلى الشعوب غير اليونانية بوصفهم عبيداً أو برابرة، ولم تعصمه معاييره من الانتهاء إلى النزعة اللاإرادية أو الغرق في متاهات التصوف.

أما الحضارة الغربية الحديثة، وهي بيت القصيد هنا، فإن مسيرتها تدل، على الرغم من فتوحاتها العقلية وابتداعها لليبيرالية وطموحها إلى العالمية، تدل على أن العقل لم يكن بالنسبة إليها سوى تقنية، تقنية جبارة ولكن مقابل أهداف مشبوهة. ففي هذه الحضارة أزهر العقل في تربة العنف، وقامت الأنظمة الليبرالية على بحار من الدماء، وتجسد المطمح الكوني بوسائل الخراب والدمار. فهل ما زال الإنسان المتوحش يعيش داخلنا؟ وهل أننا نفتتح عصراً جديداً من عصور الهمجية؟

لا شك بأننا لم نعد نحيا على النمط الوحشي. فقد تجاوزنا البدائية أو البداوة منذ أمد بعيد، أي منذ أقمنا الدول والممالك. والدول هي صورة العمران كما يقول ابن خلدون. غير أنه إذا كان من شأن الدول أن تضع حداً للاقتتال الأهلي بامتلاكها سلطاناً أعظم تهيمن بواسطته على كل قوة محتملة للأفراد وللجماعات، فإن نشوء الدول وتوطدها لم ينجحا في استئصال شأفة العنف الذي يميز المجتمعات الوحشية. فالاضطرابات الدامية تجوب الكرة من أقصاها إلى أقصاها، والحروب الحديثة تزداد قدرتها على الفتك والإبادة، والتشرذم يقوى على الرغم من الدعوات إلى الجمع والتوحيد، والتمسك بالخصوصيات يبرز على أشد ما يكون. . إنها سمات المجتمعات القديمة والغابرة. فالهمجية لا تزال قائمة، ولكن مع تغير في وظيفتها ومرماها. كانت الهمجية لدى الشعوب المسماة وحشية ترمي إلى رفض الخضوع والارتهان بين الواحد والآخر، وتقوم على حرب الجماعات ضد الدول والممالك، أما اليوم فإننا نشهد على ما يبدو ضرباً جديداً من ضروب الهمجية، يقوم على حرب الدول ضد المجتمعات، ويرمي إلى إحكام القبضة على شعوب الأورض لتطويع ناسها والسيطرة على أشيائها.

صحيح أن الشعوب الأوروبية توصلت إلى إقامة ضرب من السلام الداخلي بين أبنائها في ظل دولة كلية السلطان والحضور والعلم[1]. غير أن هذا السلام لا يعدو كونه جزراً في خضم محيط من الحروب المستمْرة والمتنقلة في سائر أنحاء المعمورة. فضلاً عن أن العنف احتمال كامن في صميم الحاضرات الغربية ينفجر عندما تتاح له الفرص المناسبة والقنوات الملائمة. فالمجتمعات الأوروبية تعاني اليوم من العنف الصامت كما يقال. وهو عنف يفسره تحول الإنسان الحديث إلى حالة أو رقم أو قوة (بالمعنى الاقتصادي أو الفيزيائي)، أي إلى موضوع لنشوء دراسات أو لوضع برامج أو لرسم استراتيجيات. يفسره محاولة «تطبيع» الفرد وفقاً لمعايير قاتلة في موضوعيتها وحيادها وصمتها، وإلا نُسب إلى عالم الإنحراف أو الجنون. وهكذا جعلت الحضارة الحديثة الفرد أعزل من كل حماية. فمحقت فرديته أمام جبروت دولة تطول سلطتها كل شيء، وأفقدته كل صلة حميمة بذاته وبالآخر،

(١) من الواضح ان العلم الكلي والقدرة الكلية والحضور الكلي صفات تنسب إلى الذات الإلهية، وهي إذ تطلق على الدولة هنا، فبنسبة ما أصبحت الدولة مرجع البشر لا الله، وبنسبة ما اصبح المجتمع مرجع ذاته، لا الغيب.

وقضت على كل أشكال التضامن القديمة، وهذا هو السبب الأصلي الذي كمن وراء ظاهرة الإنتحار التي استلفتت نظر الفكر الأوروبي منذ دركايم، ونعني به ضبط الفردية ومحاصرتها كما أبان عن ذلك ميشال فوكو[١]. حقاً لقد تحولت الحياة في المدنية الحديثة إلى صحراء، مختلفة عن صحراء الطبيعة، صحراء من جنى الإنسان وصنعه.

وبينما كان عالم البداوة حيث فقر الطبيعة وجدبها يتسم بتألق الفردية وتكامل الشخصية وغنى الدلالة[٢]، نجد بالمقابل تقلص حرية الفرد وإلغاء دوره واغتراب الشخص الإنساني في العالم التكنولوجي، حيث تتكدس كتل الأحجار والصفائح، وتزداد هيمنة المؤسسات والقرارات، وتطغى منظومات الأرقام والأزرار. وإنه لمن الغريب والمأساوي أن الإنسان كلما تطور عالمه الحضاري والتكنولوجي أقفرت إنسانيته. فهل كلما ابتعدنا عن وحشية الطبيعة ازددنا وحشة أو توحشاً؟ وهل الإنسان الصانع أو العاقل هو سبب عظمتنا ومأساتنا في آن معاً؟

أجل، ثمة همجية جديدة تكمن في حرب من نوع جديد ضد البشر. تكمن في انتهاك المؤسسة للشخص البشري، وفي النظرة الحسابية للفرد، وفي التعامل النفعي مع رغبات الناس وحاجاتهم. وبكلام آخر، إنها تكمن في احتواء الدول للأفراد والجماعات باسم العقلانية والبرمجة والتطبيع. وإذا كانت هذه الإشكالية تميز على نحو خاص المجتمعات الغربية، فإنه مما لا شك فيه أن المجتمعات الأخرى لها إشكاليتها الخاصة. فمفارقتها ذات طبيعة مغايرة وإن كانت تشارك الحضارة الحديثة بعض سماتها وتتحمل أكثر أوزارها ونتائجها.

بداوة مقيمة

ولو نظرنا في عالمنا الخاص، العالم العربي، لوجدنا أنه لم يتوصل، على الرغم من مضي ما يقرب من القرنين على دخوله أو إدخاله في عالم الحداثة، إلى ابتداع صيغة تؤمن له التوازن بين الأصالة والمعاصرة، بين البداوة والحداثة. ثمة عنف جاهلي يعمل على شرذمة القوى وتبدبد الطاقات، ويتجلى في هذه الحروب المتنقلة بين الدول والأقوام،

---

(١) انظر، كتابه «إرادة المعرفة»، غاليمار، باريس ١٩٧٦ م، ص ١٨٢.

(٢) وإنه لذو معنى أن تنبجس أو تزدهر في عالم الصحراء الرتيب لغة كالعربية يقوم الخطاب فيها على المجاز ويتميز النص الذي يجسدها باتساع الفسحة وغنى الدلالة.

والطوائف والملل. وهكذا بدلاً من أن «تتعارف» الشعوب والقبائل، تقتتل وتحترب، وبدلاً من أن «تتشاور» فإنها تناصب بعضها البعض البغضاء والعدوان.

إن التفكير بهذه الوضعية لا بد أن يعيدنا إلى الأصول، أي إلى بداوتنا، إلى حرب القبائل وغاراتها[1]. صحيح أن الأمور تغيرت كثيراً عما مضى. فصلات الرحم لم تعد تشكل نسيج علاقاتنا. لقد تداخلت علاقات القربى مع العلاقات القائمة على الولاء الإيديولوجي: الديني أو الطائفي، السياسي أو الطبقي، القومي أو العالمي. كذلك لم يعد نظام الملل والطوائف يشكل المؤسسة الوحيدة التي تؤطر حياتنا. فنحن نتكلم لغة الحداثة وننتسب إلى شعاراتها ومؤسساتها. وأخيراً فإن أهداف حروبنا يحددها منطق الصراع بين القوى في العالم. غير أنه بالرغم من ذلك، فإن آلية الحروب الداخلية هي أثر من آثار بداوتنا. فشرعة البداوة، بما هي تنابذ واقتتال، لا تزال تطبع تصرفاتنا، ومنطق الطائفة بما هي تمايز وابتعاد عن الآخر، يتسلل إلى قلب مؤسساتنا الجديدة، بحيث تبدو الحداثة مجرد «قشرة» أو «قناع» يخفي أكثر التصرفات قدماً. فنحن نكر على بعضنا بعضاً، بدلاً من أن نكر على عدونا، ونستنجد بالغير على بعضنا بعضاً منذ الملك الضليل، ونجهل فوق جهلنا كما أنشد عمرو بن كلثوم، ولا نزع أنفسنا ولو لمرة واحدة، ونعتبر أن الاختلاف بيننا «أشد مضاضة» علينا من اختلافنا عن الغير على حد تعبير طرفة بن العبد. باختصار إننا نصطنع من الحرب قاعدة لتأكيد تمايزنا وصنع هويتنا، ونرهب إخوتنا في الداخل أكثر مما نرهب أعداءنا في الخارج. هذا الواقع هو الذي يعيدنا إلى الجذور لكي نفسر بعضاً من سلوكنا. وإلا كيف نفهم هذا الإصرار على القطيعة التي تبديها إزاء بعضها بعضاً دولنا وأحزابنا، طوائفنا وتجمعاتنا؟ وكيف نفهم هذه النزعة إلى المحافظة لدى أكثر الفئات انتساباً إلى الحداثة؟ وهذا اللجوء إلى الغابر من سلوكنا لدى أكثر الأشخاص ادعاء بالمعاصرة؟ وهذا العجز عن التغيير لدى أكثر القوم حديثاً عن التقدم؟ كيف نفهم هذا الميل إلى عدم الاعتراف بشرعية الآخر، بل هذا التوجس منه والسعي إلى مقاتلته سواء كان أخاً أو شقيقاً، مواطناً أو

---

(١) ألا يمكن القول بان ما يجري في مدينتنا هذه (بيروت)، وهي من أكثر المدن أخذاً بأسباب الحداثة وطرحاً لشعارات التغيير، ألا يمكن القول بأن ما يجري فيها من اقتتال كل واحد مع كل واحد وكل طرف مع كل طرف، يعيد إلى الذاكرة أيام داحس والغبراء، وحرب البسوس. ولكن مع غياب مجموعة الشمائل التي كانت تميز السلوك الجاهلي (الوفاء، العفو، الكرم، الحلم. . .) أو منظومة الفضائل التي ينبغي للجماعة الإسلامية ان تهتدي بها في صوغ اجتماعها (التصالح والتراضي، التراحم والتواصي، التقوى والتسامح).

رفيقاً، حليفاً أو صديقاً؟ كيف نفهم ذلك إن لم نعد إلى منطق الشقاق والفصام، إلى منطق البداوة حيث نصطنع من بعضنا أعداء لبعض، ونشن الحروب في الداخل لكي يغلب بعضنا بعضاً ويقهر الواحد منا الآخر؟ إنه عجز الأشقاء ـ الأعداء عن الوصول إلى صيغة توحد بين المنقسم وتؤلف بين المختلف.

ولكن ينبغي القول هنا بأن حروب الداخل لم تعد تنفصل عن الحروب المعلنة من خارج. فالحرب الداخلية ليست سوى وجه لحروب الخارج، وشكل جديد من أشكال الصراع بين الدول الكبرى والقوى العظمى، بل إنها حروب هذه الدول والقوى ضد الشعوب المستضعفة والمغلوبة على أمرها. وإنه لمن تعاسة الحظ بالنسبة إلى أي طرفين (شعبين، جماعتين، دولتين) أن يقتتلا في هذه الأيام، إذ أن الحرب ستطول بينهما وسيذوقان الأمرّين إلى أن تستنفد قواهما وتستهلك طاقاتهما. وإنه لمن المشكوك فيه أن تكتب الغلبة لأحدهما إلا في الظاهر. ذلك أن الغلبة وإن تمت فإنها تعبر عن ميزان القوى الأعظم. فما من حرب تجري اليوم في الداخل، إلا وهي وجه لحرب تفرض أو تضبط بواسطة أو بغير واسطة. وما من نزاع إلا ويتغذى أو يصب في دائرة أكبر وأوسع. وهكذا لم يعد منطق الداخل يحكم النزاعات الإقليمية والحروب المحلية. ثمة منطق أعظم يفرض نفسه ويحكم اللعبة المحلية وفقاً لقواعده. إنه ما يسمى لعبة الأمم ونظام الاستقطاب وتوازن الرعب. أفلا يعني ذلك أن زمن الحروب الأهلية قد بلغ نهايته؟ وأنه آن الأوان لبلورة آفاق جديدة للتغيير؟.

وهذه الوضعية التي تعيشها المجتمعات التي لا تنتمي إلى المساحة الثقافية الغربية تترك أوخم العواقب على سيرورة تلك المجتمعات. فهي تمنعها من أن تنمو بشكل مستقل ومن أن تبني خياراتها وفقاً لتراثاتها أو لاحتياجاتها ومتطلباتها. إنها تسهم في نهب مواردها وتبديد طاقاتها وشرذمة قواها وتشويه نموها وإفقادها السيطرة على مصيرها. وذلك على الرغم من كل مظاهر التحديث والتطور التي تشهدها المجتمعات غير الأوروبية. ولو عدنا مرة أخرى إلى الواقع العربي أو الإسلامي ماذا نجد من أثر الحداثة؟ ألا يمكن القول إن مجتمعاتنا تستخدم الصفات الإيجابية للحداثة كالعقلنة والأتمتة والبرمجة من أجل خوض حروب الداخل وضبطها؟ أو من أجل تضخيم أسوأ ما أنتجته الحداثة من نفعية وذرائعية ومن جشع وتكالب على المال والسلطة؟ وإنه لمن الغريب حقاً أيضاً أن المجتمعات العربية والاسلامية كلما اعتقدت بأنها تعقلنت أظهرت مزيداً من الفوضى والتغالب، وكلما سعت إلى الوحدة أو العلمنة برزت بشكل أوضح خصوصيات الجماعات المتعددة وتبايناتها،

وكلما عمدت إلى استخدام أوسع للتقنية شعرت بأنها أكثر عجزاً أو تخلفاً، وكلما قوي التهديد لها من خارج ازداد اختلافها وتشتتها. فهل يجمع الإنسان العربي الحالي أسوأ ما في البداوة وأسوأ ما في الحداثة؟

كونية المشكلات

إننا لا نورد هذه الأقوال من قبيل التشاؤم أو تثبيط العزائم، ولا محاولة منا لإلقاء التهم على الذات وتبرئة الغير أو العكس. فالمسألة لم تعد تتلخص في وجود إرادة شريرة أو قوة شيطانية في الخارج أو في الداخل تتحمل تبعة مصائبنا وشرورنا كما يكرر بعضهم، ولا هي تتلخص في غياب الحرية كما يردد بعضهم الآخر. فالعلة تكمن في نفوسنا، وينبغي أن نبحث عن جذور أزمتنا في منهاج حياتنا وفي طريقة نظرنا إلى الأشياء وفي أنماط علاقاتنا. . فنحن أعداء أنفسنا بالدرجة الأولى، ولن ننقلب على واقعنا ما لم نع ذلك ونسع إلى تغييره ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: ١١]. إنها حقيقة ينبغي الاعتراف بها. حقيقة يكسبها بعضاً من مصداقيتها هذا السيل من الكوارث التي تحل بنا، بالرغم من كل الشعارات الجميلة التي رفعناها والأهداف النبيلة التي سعينا إلى تحقيقها.

وفي الحقيقة، إن تداخل الخارج والداخل، والمحلي والأممي، والخصوصي والعالمي، يدفعنا إلى القول أن الخلاص لم يعد مختصاً بشعب دون آخر، أو مطروحاً على ساحة دون أخرى. ولا هو يتناول ثقافة بعينها. وبكلام آخر، لم يعد بمستطاع شعب واحد أو أمة واحدة أن تنهض بمعزل عن غيرها بأعباء التغيير الذي تنشده، أو أن تتوصل بمفردها إلى خلق شروط جديدة لإنسانية أفضل، فلا بد من تعاون الأمم وتضافر الجهود على الصعيد الكوني برمته، ما دام الكل يشتركون في تحمل المساوىء الخطيرة الناجمة عن هذه الحضارة. صحيح أن البشر أفراداً وجماعات، تتفاوت حظوظهم في امتلاك المال والسلطان والعلم، وتتفاوت مواقعهم على خارطة كوكبنا وفي فضائه أيضاً. وسيبقى هذا الأمر مدعاة للتنافس والنزاع بينهم وإلى احتدام الصراعات ونشوب الحروب. وبالتالي فإن ذلك سيؤدي إلى تأكيد التمايز بين الشعوب والتركيز على الخصوصيات وإلى الرجوع إلى الذات والتراث والتفتيش عن الجذور. . غير أنه يمكن القول من جهة أخرى بأن ثمة قاسماً مشتركاً بدأ يوحد بين بني الإنسان: ثمة منطق ثقافي واحد بدأ يترك بصماته على كل جوانب الحياة الحديثة، ويشمل كل التجمعات البشرية، من طرق الكسب والإنتاج إلى طرق التفكير والإحساس، ومن وسائل التعليم والاتصال إلى أشكال التنظيم والاجتماع. وهذا

النمط يجر في النهاية إلى الاغتراب عن الذات والآخر والعالم، إلى تصفية الإنسان المعنوية والأخلاقية، أي إلى موت الفردية كما يقول فوكو. وإذا كان ذلك لا يعني بأية حال بأن البشرية ستتجه لا محالة إلى وضع تنصهر فيه الثقافات في هوية واحدة، فإنه يعني أن البشر أصبحوا سواء في مجابهة الهمجية الجديدة وفي صنع المصير.

وإذا كان ثمة فائدة في العودة إلى غابرنا وقديمنا، إلى ما حسبناه من العادات البائدة في سلوكنا، والذي يفاجئنا من حيث لا ندري ويأتينا من خلفنا ومن بين أيدينا، فلعل ذلك يلقي الضوء على أزمتنا الحالية ويكشف عن جذور مشكلاتنا وعما أفقدتنا إياه مدنيتنا القائمة: أقصد ذلك الإتصال الحميم بالكائنات والأشياء والرفض الكلي للارتهان المتمثلَيْن في البدائية، أو ذلك التفرد والامتلاء اللذين يطبعان البداوة، أو ذلك الإحساس القوي بالتضامن داخل الجماعة وذلك الشعور العميق بالتقوى الذي ينبغي أن يصدر عنه كل فعل، وهما يشكلان في الأصل جوهر السلوك الاسلامي والديني عامة. وإنه لمن بالغ الدلالة أن يتجه البحث منذ زمن إلى إعادة اكتشاف البدائية، وأن تطلق الدعوات اليوم للتفتيش عن سبل الخلاص في الحضارة العربية والإسلامية ذاتها، كما نجد عند غارودي على نحو خاص.

وهذه العودة إلى الأصول الثقافية البدائية والقديمة، تكتسب أهميتها بالنسبة للمجتمعات غير الأوروبية، بقدر ما تمنحها قدرة على المقاومة الثقافية إزاء الغزو التكنولوجي الغربي، وبقدر ما تساعدها على التعرف إلى طاقاتها الكامنة واكتشاف إمكاناتها المبدعة، وبقدر ما تفتح الطرق أمامها نحو حلول أكثر جذرية وأكثر فعالية وجدوى، حلول تؤمن التوازن بين الطبيعة والثقافة، بين التراث والتقنية، بين البداوة والحداثة. غير أن هذه العودة لا تعني بأية حال العزلة عن الآخر، والتقوقع على الذات، وإلا تحولت إلى ضرب من النرجسية. وكما أن المماهاة مع الغير لن يكتب لها النجاح، لأن لكل ذات تاريخية مجالها الحميم والسحيق، كذلك فإن المماهاة مع الماضي مستحيلة، لأنه ليس بمقدور القديم أن يتكرر. فالاستعادة تحمل أثر الزمن وثقل الأحداث وتوسط الآخر. لذا كل استعادة تنطوي على ضرب من التأويل والمجاوزة. وكل استعادة هي إعادة عقل للماضي. وكل استعادة هي اكتشاف متجدد للذات والغير معاً. فاكتناه الخصوصي هو السبيل إلى العالمية بقدر ما يكشف عن أحد أوجه الكينونة ويزيح النقاب عن إحدى مغامرات العقل.

الدولة بين الطوبى والايديولوجيا[1]

التعارض الأصلي

من البديهي القول أن لكل حضارة عالمية خصائصها وفرادتها، وأن لكل جماعة إنسانية كبرى هويتها الثقافية التي بها تتماسك وتتميز عن غيرها من الجماعات الأخرى. ولا شك أن هذه الهوية تصدر عن رؤية أساسية وشاملة تكونها كل جماعة لنفسها عن العالم والطبيعة والإنسان، وتتضمن سُلّماً من القيم ينظم الوجود الفردي والمجتمعي لهذه الجماعة. غير أننا لو أمعنا النظر في مسيرة كل حضارة، سيكتشف لنا عندئذ ما تنطوي عليه من تعقيدات وما تطرحه من مشكلات، وما تخضع له في تاريخها من تبدل أو تحول، وما تنتجه من التشابه والتباين. فالثقافة ليست تماثلاً مطلقاً مع الذات ولا هي «نسق مغلق»[2] من الأسئلة والأجوبة. إنها إشكالية قبل كل شيء. وعندما نقول إشكالية نقصد بذلك مجموعة المسائل التي تجابه جماعة معينة وكيفية تصورها وابتداع الحلول لها. قد تختلف ثقافة عن أخرى بطبيعة تعقيداتها، وبالشكل الذي تعبر فيه عن أزمتها، وبالطرق التي تسلكها في إيجاد الحلول لمشكلاتها. ولكن ما من ثقافة إلا وتقوم على ضرب من التعارض الأصلي الذي يشكل شرط نموها وتجددها. وإذا كان التماثل مع مبدأ واحد أو مع أصل أول هو سمة لكل الحضارات، إذ بواسطة هذا التماثل يتم التعرف إلى أخص ما تتميز به كل حضارة، فإن التماثل ينطوي على احتمال التباين والتنوع أي التجدد، وإلا فقدت الحضارة قدرتها على النمو والإبداع. ومن هنا يبدو التعارض سمة أخرى تشترك فيها كل الثقافات. إنه التعارض الملازم للجنس البشري. فالكينونة هي قلق ومغايرة، والاجتماع هو شقاق واختلاف. وإذا كانت ميزة كل حضارة تكمن في النهاية في الكيفية التي تعقل بها مجموعة بشرية معينة ذاتها وتتمثل هويتها، فإن هذه الكيفية لا تنفصل عن الطريقة التي تجابه فيها هذه

---

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة دراسات عربية عدد مزدوج. ١ ـ ٢، تشرين الثاني ـ كانون الأول ١٩٨٢ م.

(٢) كما يذهب إليه ج. فون غرونباوم، في كتابه: «هوية الإسلام الثقافية» (بالفرنسية)، غاليمار، ١٩٧٣ م، ص ١.

المجموعة مشكلاتها وخلافاتها، أي لا تنفصل عن كيفية تصورها للتعارض الأصلي الذي يخترق حياتها.

وإنه لمن قبيل الحلم الذي يصعب تحقيقه، تصور «عصر ذهبي» تعيش فيه البشرية أو مجتمع من المجتمعات من دون مشاكل أو خلافات. لا شك أن المجتمعات تعيش فترات من الاستقرار والازدهار لا تطرح خلالها على بساط البحث وعيها لذاتها، وتمر في فترات من الانكفاء والركود تكرر فيها نفسها وتتوارى فيها أزمتها. إلا أن هذا الأمر قد يصح على بعض المجتمعات القديمة أو الغابرة، التي كانت تعيش حياتها عهوداً طويلة على وتيرة واحدة لا تبدل فيها ولا تحول. ولكنه لا يصدق على مجتمعاتنا الحالية التي لم تعد تعرف، على ما يبدو، السبيل إلى حياة الدعة والاستقرار. ولعل عصرنا هو «عصر الأزمة» إذا جاز القول. إنه عصر لا يقر فيه للجماعة ولا للفرد أي قرار. فلم يعد الفرد يجد متسعاً لالتقاط أنفاسه. إنه دوماً في عجلة من أمره، غير مطمئن إلى ما قد يحمله غده من مخاوف وهموم. ولم تعد الجماعة تطمئن إلى أنها تجد من نفسها القدرة على إيجاد الحلول للمشكلات التي تعترضها. فالمشكلة تتولد عن المشكلة، والأزمة تنتج عن الأزمة. إن الإنسانية المعاصرة تعيش طرزاً من الحياة، وتقيم بين أبنائها أنماطاً من العلاقات، تفرض على الأفراد والجماعات على السواء أن يكونوا دوماً على حال من الأهبة والاستعداد للمواجهة. ولا مناص في النهاية لأي مجتمع حالي أن يبحث باستمرار عن الصيغة التي تحفظ له توازنه وهويته، خاصة عندما يبلغ التعارض داخله مبلغاً يكاد يمزقه ويشتته، وعندما تستشري الأزمة التي يعاني منها إلى الحد الذي يتهدد مصيره ووجوده.

العلاقة بالآخر

في الواقع، إن أرباب النظر من العرب المحدثين والمعاصرين يكادون يجمعون على أن إشكالية المجتمع العربي الحالية هي إشكالية الحداثة[1]. فالتعارض الأساسي الذي يسم الوجود العربي اليوم هو التعارض بين القديم والحديث، بين الأصالة والمعاصرة، بين الموروث والتكنولوجيا... ويتحدد وجه الإشكال هنا بأن الآخر المتمثل بالغرب، طرح رؤية جديدة للكون والإنسان، وتقدم بمشروع تاريخي جديد حاول أن يفرضه على سائر

---

(١) وهو ما يمكن ان يستخلصه كل من يتتبع كتابات كبار المثقفين والباحثين العرب. انظر على سبيل المثال، ادونيس، بيان الحداثة، مجلة مواقف، ٣٦، ١٩٨٠ م، ص ١٤١. وانظر أيضاً: انطون مقدسي، المثقف العربي والديموقراطية، مجلة المعرفة، العدد ٢٣٩، دمشق، ١٩٨٢ م، ص ٢٧.

البشر. وإذا كانت الحضارات غير الأوروبية تشترك مع الحضارة العربية والاسلامية في وعيها لذاتها، في ضوء المشروع الثقافي الأوروبي، وفي مواجتها لأزمتها في ظل التفوق والسيطرة الغربيين، فإن ردة الفعل على هذا المشروع تختلف بين حضارة وأخرى، وذلك تبعاً لعوامل أهمها بلا ريب تاريخ كل حضارة وميراثها. وسواء نظرنا إلى التاريخ كعبء ثقيل يتركه السلف للخلف، أو كإرث نافع لابتداع أساليب جديدة في مواجهة مشكلات الحاضر، أي سواء نظرنا إليه كعائق أو كحافز، يبقى أن التاريخ هو مقوم لنا من مقومات الشخصية، وعنصر مؤثر في نظرة كل جماعة إلى ذاتها وإلى العالم والآخر. وهو يسهم بشكل أو بآخر في إقرار الصيغة التي تؤمن التوازن بين الهوية والمغايرة، وبين الأنا والعالم. وفي الحقيقة، إن العرب لم ينفكوا منذ بداية العصر الحديث عن إثارة العلاقة مع ماضيهم وتراثهم. وهذه العلاقة كانت تستدعي كل مرة وكلما احتدت الأزمة وتعقدت الإشكالية، إعادة اكتشاف الذات، أي إعادة كتابة التاريخ وإعادة قراءة التراث. وإذا كان الغرب بوصفه يمثل المغايرة والحداثة يقع في صلب إشكاليتنا الحديثة، فإن إشكالية المجتمع العربي والإسلامي القديم كانت مختلفة عن إشكاليته اليوم. لقد عرفت الحضارة الإسلامية في عصرها الكلاسيكي مرحلة من التألق والازدهار، أطلت خلالها على العالم بمشروع جديد، وامتدت إلى أصقاع بعيدة، وشملت شعوباً وأعراقاً متعددة ومتنوعة، واستقطبت إنتاج العلوم والمعارف لفترة طويلة، وهذا ما أكسبها قدراً من التفوق والعالمية لا ريب فيهما. وفي هذه المرحلة، لم تكن العلاقة مع الآخر (غير المسلم) تطرح إشكالاً أساسياً داخل المجتمع العربي والإسلامي. فقد كان على هذا المجتمع أن يرتب بالدرجة الأولى العلاقة بين الواحد والآخر ضمن المساحة الاسلامية نفسها، أي بين المسلم والمسلم. تلك كانت الإشكالية الأولى: رأب الانشقاق الذي حدث منذ البداية، أي حل التعارض بين الدولة والأمة، بين الملك والدعوة، بين السياسة والشريعة.

العلاقة بالدولة

وفي اعتقادي، إن فهمنا لاشكاليتنا الحالية ووعينا بذواتنا في مجابهة أزماتنا، هي أمور لا تنفصل عن وعينا بتاريخنا وعن تصورنا للاشكالات التي يطرحها علينا. ولئن كانت «الحداثة» أزمتنا الكبرى، فإن الكيفية التي نتصور بها هذه الأزمة، لا تنفصل عن كيفية تصورنا للإشكال الذي كانت تطرحه علينا فيما مضى وحدة الأمة أو شرعية الدولة. وبمعنى آخر، إن محاولة ترتيب العلاقة بيننا وبين الآخر، اليوم، هي الوجه الآخر لمحاولة ترتيب

العلاقة بيننا وبين أنفسنا. ومن هنا تبدو المسألة السياسية أحد أوجه إشكاليتنا، إن لم نقل الوجه الأبرز لها. ومن هنا أيضاً تتضح أهمية ومشروعية إعادة النظر بمسألة الدولة، انطلاقاً من النظرة العربية والإسلامية لها.

تجدر الملاحظة، بدءاً، إلى أن بعض الغربيين المهتمين بالمسألة السياسية، يرون بأن الدولة الحديثة بدأت تؤول إلى الكلانية[١] بأشكالها المختلفة. وفي مجال الممارسة ليس من الصعب أن يلاحظ المرء كيف أن العنف يخيم حالياً على العلاقات بين البشر، ليس فيما سمي زوراً وبهتاناً الشعوب الوحشية أو البلدان المتخلفة وحسب، بل أيضاً في صميم الحواضر الأوروبية نفسها. وإذا كان ذلك من جملة الأسباب التي تحمل على «إعادة اكتشاف»[٢] المسألة السياسية عامة، فإن عندنا من الأسباب والعوامل ما يجعل الفحص عن هذه المسألة أولى وأوجب: فالحروب الأهلية والنزاعات الطائفية والاقليمية تمزق كيان الأمة وتنهك جسدها، خاصة وأن هذه الحروب والنزاعات تستثير كما يلاحظ البعض «عودة المكبوت الجماعي»[٣]، كما يتجلى ذلك من خلال ظهور الخصوصيات الإقليمية أو بروز النزعات العرقية أو التأكيد على الهويات الطائفية.

لا شك أن مسألة الدولة عولجت منذ القدم. فالسلطة أمر ملازم للاجتماع البشري، والدول ظاهرة من ظواهر العمران على حد تعبير ابن خلدون. غير أنه ليس كل الذين فكروا في أمر الدولة أو تناولوا واقع السلطة، قد اهتموا بالبحث عن «ماهية الدولة» أو سعوا إلى بلورة نظرية في الدولة. وهذا النقص في الالتفات إلى الجانب النظري في معالجة الدولة، يبدو بارزاً بشكل خاص في الفكر السياسي العربي حسبما يلاحظ ذلك المؤرخ المغربي عبد الله العروي[٤]. في الواقع، يمكن التمييز بين اتجاهات ثلاثة في الموقف من الدولة. هناك الموقف الطوباوي الذي يحلم أصحابه ببناء فردوس أرضي يحقق للإنسان السعادة القصوى. وهناك من جهة ثانية الموقف الايديولوجي الذي يمثله الدعاة الذين لا هم لهم

---

(١) يمكن تعريف الكلانية هنا ببساطة على انها طغيان الدولة على الفرد والمجتمع، واشتمال السلطة على مختلف نشاطات الحياة، وتسللها إلى أدنى العلاقات والتفاصيل.

(٢) وهي المهمة التي ندب انفسهم إليها الجماعة التي تشرف على اصدار مجلة «ليبر» (Libre) الباريسية، امثال كلود لوفور ومارسيل غوشيه وكورنليوس كاستورياديس.

(٣) انطون مقدسي، المصدر السابق، ص ٢٥.

(٤) انظر كتابه: «مفهوم الدولة». وهذا الكتاب يشكل مرجعاً ثميناً لا غنى عنه لكل من يبحث في مسألة الدولة. وهو يدل على رصانة البحث وجدية الطرح ونضج المقال عند العروي.

سوى الدفاع عن واقع الدول وتبرير قيامها، أو الدعوة لإقامة دول بديلة عن الدول القائمة. وأخيراً هناك نظرة إيجابية تنظر إلى الدولة كأمر واقع لا مجال لانكاره، مهما كان الموقف الذي نقفه منها، سواء قبلناها أم رفضناها، وسواء أحببناها أم كرهناها. وأصحاب هذه النظرة لا يرمون إلى إعطاء أحكام قيمية في الدولة بقدر ما يرمون إلى البحث عن ماهيتها ومقوماتها.

الطوبى

لقد حددت الطوبى بوصفها النظام الأمثل الذي لم يتحقق ولا يمكن أن يتحقق في أي زمان ومكان[1]. ويمكن القول، بصورة مجملة، أن أصحاب الطوبى يغلّبون المثال الخلقي على الواقع السياسي، ويبحثون عن القيمة الفضلى التي ينبغي تجسيدها لا عن المنفعة التي ينبغي تحصيلها، ويتطلعون إلى الغايات العليا التي يجب بلوغها لا إلى الحاجات المادية التي ينبغي سدها. إنهم لا ينظرون إلى الدولة كهدف بحد ذاته، بل كوسيلة لبلوغ هدف أسمى، أو كتنظيم اجتماعي لتحقيق مثل أعلى، باختصار كأداة لتحقيق المجتمع الكامل والسعيد لبني البشر. وفي الواقع، يمكن التمييز بين أكثر من اتجاه داخل النظرة الطوباوية، وذلك حسب طبيعة الهدف الذي تجسده الدولة. ويفرق العروي[2] بين مقالتين: مقالة أولى تقرر أن الغاية المقدرة للبشر ليست من عالم المرئيات، وأن الحياة الدنيا هي بمثابة تجربة تساعد المرء على الانفصال عن قوانين الجسد لكي يتهيأ للحياة الآخرة، حياة السعادة الأبدية. وما الدولة سوى تنظيم اجتماعي «يُصطنع» من أجل الوصول بالإنسان إلى الغايات الروحية التي من أجلها وجد. أما المقالة الثانية فإنها تقرر بأن غاية الإنسان لا تخرج عن نطاق هذا العالم. فالإنسان هو وليد الطبيعة. وهو بمقدار ما يعمل على اكتشاف قوانينها وتقبلها، تمده بالوسائل الضرورية لسد حاجاته البدنية والفكرية، وتساعده بالتالي على تحقيق أهدافه في المعرفة والرفاهية والسعادة. وما الدولة سوى ظاهرة تتولد حسب قانون الطبيعة ليبلغ الإنسان بواسطتها ما ينشده من أهداف. ثمة اتجاهان إذن: اتجاه ما ورائي واتجاه طبيعي. ولا جدال في أن الاتجاه الأول غلب على الفكر السياسي الإسلامي، إلا

---

(١) راجع بشأن ذلك، القاموس التقني والنقدي للفلسفة، من تأليف لالاند (Lalande) مادة طوبى (Utopie).

(٢) قمنا هنا بتلخيص ما كتبه العروي حول هاتين المقالتين. يمكن الاطلاع على التفاصيل في كتابه «مفهوم الدولة» المصدر السابق، ص ١٢ ـ ١٥.

فيما ندر، سواء عند المتكلمين والفقهاء، أو عند الفلاسفة والصوفية. أما الاتجاه الثاني فقد ترك تأثيراً واسعاً في الفكر السياسي الغربي على امتداد تاريخه. ذلك أننا نجده عند السوفسطائيين، كما نجده عند فلاسفة القرن الثامن عشر.

ومع أن الاتجاه الطبيعي يقع على النقيض من الاتجاه الماورائي في فهم الطبيعة والعقل والأخلاق، فإن الاتجاهين يشتركان في نظرتهما إلى الدولة كما يقرر العروي، إذ يجعلانها وسيلة لا هدفاً، ويخضعانها إلى قانون يتعالى عليها. فكلاهما يتصور الفرد خارج الدولة ويفصل بين المجتمع والدولة. وكلاهما يعطي الأولوية للأخلاق على السياسة، وكلاهما يصدر عن فهم واحد للفرد والاجتماع. والحقيقة أن أصل النظرة الطوباوية للدولة يكمن في نفي التناقض داخل الفرد والمجتمع، وجعله بين الفرد والدولة، أو بين المجتمع والدولة. وبموجب هذه النظرة، الفرد طيب بطبعه والجماعة صالحة بذاتها. أما الشر فإنه يتأتى من جهة الدولة. من هنا يتخيل أصحاب المشاريع الطوباوية إمكان قيام مجتمع تتلاشى فيه كل المتعارضات وتنحل كل الإشكالات، مجتمع يسود فيه الأمن والسلام ويتحقق فيه الرفاه والرخاء. إنها نظرة مثالية إلى الفرد لا تأخذ بعين الاعتبار طبيعة الوقائع ولا شروط الحياة. فهي تتعامى عن التناقض الذي يعتمل داخل الفرد بين الخير والشر، بين العقل والشهوة، بين القيمة والمنفعة[1].

في الطوبى يغدو الإنسان «ملاكاً» ولا يعود إنساناً تتحكم به قوانين الغريزة والرغبة، أو لعبة اللاوعي والأوهام، أو منظومات الرموز والعلاقات. وفي الطوبى يتم القفز عن مسألة لا يمكن تصور اجتماع ولا سلطة من دونها. إنها مسألة الانقسام الاجتماعي، مسألة الانفصال الذي يقوم بين المجتمع ونفسه[2]، والذي هو مصدر كل سلطة محتملة. وفي النهاية لا تفسح النظرة الطوباوية في المجال لفهم الدولة. بل هي تتضمن انتفاء الحاجة إليها. وإذا كان الفكر السياسي القديم قد تميز بقسم منه وبجانب منه أيضاً بالنزعة الطوباوية، فإن هذه النزعة تظهر في الفكر السياسي الحديث بأشكال وأسماء مختلفة، سواء في النزعة الثورية أو في النزعة الفوضوية. وبالفعل فالطوبى تتقاطع مع فكرة التسيير الذاتي الحديث مثلاً. ففي كلا الحالين ينبغي أن تخدم الدولة المجتمع وتنحل فيه. وفي كلا الحالين يُتصور مجتمع غير منقسم على نفسه. لا شك أن إشكالية التسيير الذاتي تختلف عن

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢) راجع، أصل العنف والدولة، دين المعنى وجذور الدولة، المصدر السابق، ص ٤٦.

إشكالية المجتمع الطوباوي كما صوره الفلاسفة. فأصحاب التسيير الذاتي يتطلعون إلى نشوء علاقات تنتفي فيها كل سيطرة، ويتخيلون مجتمعاً يزول فيه التراتب، بحيث «ينتج الجميع سوية ويقررون أو يطيعون سوية، ويسدّون احتياجاتهم سوية..»[1] بينما لم يتخيل فلاسفة الطوبى زوال التراتب والتفاضل، أو الرئاسة والسلطة من المجتمع الفاضل. ولكن في كلا الحالين يُعزى الشر والفساد إلى طبيعة الدولة والسلطة: إما إلى إرادة شريرة تفسد طيبة البشر، وإما إلى قصد خبيث يستلب الناس والمجتمعات حقيقتها، وإما إلى خديعة تنصبها أقلية لإحكام سيطرتها. وفي كل الأحوال تبقى مسألة ماهية السلطة وعلاقتها بالمجتمع من دون جواب مقنع، لا يقفز عن منطق التاريخ وعن وقائع الاجتماع وحقائق الفرد.

هذه النظرة التي كانت في أصل تخيل بعض الفلاسفة للجمهوريات المثلى والمدن الفاضلة، وكانت الباعث على محاولات البعض الآخر منهم الاتجاه نحو «التوحد»، هي التي تشكل اليوم أساساً لتفكير البعض بقيام مجتمع يشرف فيه كل البشر على إرادة شؤونهم، ويشترك فيه الكل في اتخاذ القرارات وإصدار الأوامر. إنها أيضاً ذات النظرة التي انطلق منها بعض الفقهاء والمتصوفة، في رفضهم منطق الدول التي عاشوا في ظلها، وفي انصرافهم عن الحياة العامة واتباع طريق الخلوة والزهد.

الجمهورية المثلى

لا مراء أن كل حديث عن نظام اجتماعي أمثل يعيدنا إلى أفلاطون. ففي كتاب «الجمهورية» نعثر على أهم المحاولات لرسم ملامح مجتمع كامل. ولا بد من التنبيه بدءاً أن فكر أفلاطون السياسي ينطوي على جوانب واقعية لا يمكن التقليل من أهميتها، خلافاً لما قد يظنه البعض. فإذا كان الفيلسوف اليوناني قد تطلع إلى ما ينبغي أن يكون عليه الإجتماع، فإنه بحث في نشأة الدولة ونظر في أمر الدول التي عاصرها، وبذل محاولات عملية لإصلاح الأوضاع السياسية. والأهم من ذلك كله أن أفلاطون انتهى في بحثه عن معنى العدالة إلى أن العدالة لا تعرف في إطار الفرد، بل في الإطار الأوسع الذي هو الدولة[2]. فلا صلاح في نظره للفرد إلا في دولة عادلة، ولا مجال بالتالي عنده للفصل بين

---

(١) انظر كلود لوفور، السياسة وحقوق الإنسان، مجلة لير، العدد ٧، ١٩٨٠ م، بايود، ص ٣٨.

(٢) أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، ص ٥٢.

الأخلاق والسياسة. ولكن أفلاطون بالرغم من إعطائه الدولة صلاحيات واسعة من حيث إشرافها على تنظيم المجتمع وتربية الفرد، قد اشترط في النهاية تسليم الدولة للفيلسوف الذي يملك وحده الأهلية لتنظيم المجتمع الأمثل ولإدارة الدولة العادلة، باعتبار أن الفيلسوف يتعشق المثل ويدرك الخير بالذات ويحيا حياة التعقل ويقف على ماهيات الأشياء. لا شك أن أفلاطون أدرك أن الناس ليسوا جميعاً فلاسفة، فجواهرهم تختلف وتتفاوت. فمنهم من معدن الذهب، ومنهم من معدن الفضة، ومنهم من معدن النحاس. ولذلك ميز الفيلسوف اليوناني في جمهوريته بين طبقات ثلاث في المدينة، تبعاً لقوى النفس الثلاث: طبقة الحكام وتقابل القوة العاقلة، طبقة الحراس وتقابل القوة الغضبية (الإرادة)، طبقة المنتجين (الصناع والزراع) وتقابل الشهوة. وجعل كل طبقة تعيش حياتها وسعادتها حسبما تؤهلها لها طبيعتها. وانطلاقاً من هذا التمييز سمح أفلاطون للمنتجين أن يقتنوا الأموال والعقارات والأسر وأن يستأثروا بالخيرات المادية. بينما منع على الحكام ذلك. فالذين يتسلمون إدارة المدينة لا يحق لهم أن يقتنوا شيئاً من خيرات الحياة الدنيا، حتى لا تلهيهم متع الحياة عن المهمة الموكولة إليهم، ولكي لا يغلّبوا المصلحة الخاصة على المصلحة العامة، فتفسد الدولة، وعندئذ يتحول الحكام من حماة للمدينة إلى طغاة وأعداء لها. فعلى الطبقة الذهبية (الحكام) أن لا تلمس ذهب الأرض. لأنها تكتفي بما وهبها الله من صفاء الجوهر ونقاء المعدن. إنها تستعيض عن «ذهب الناس» بـ «الذهب الإلهي» الذي وضعه الله في نفوس أهلها[1]. وهكذا حلم أفلاطون بدولة يحكمها أناس يتعالون عما في الإنسان من حيوانية، ويتماهون مع العقل ويتمثلون بالحياة الإلهية. لم يرفض صاحب «الجمهورية» الدولة ولم يتصور حالة اجتماع بلا دولة. ولكن تصوره للدولة بقي خاضعاً لمجال الطوبى، بالقدر الذي يسيّر فيه الدولة أشخاص يتجردون عن شروط الحياة، ويتنزهون عن الأهواء والنزوات، ويترفعون عن التظاهر والتغالب.

المدينة الفاضلة

بانتقالنا إلى المجال العربي والإسلامي، تقفز فوراً إلى الذهن «المدينة الفاضلة» للفارابي كأنموذج أساسي إن لم يكن الأنموذج الوحيد لتنظيم اجتماعي أمثل. وفي الحقيقة، إن مدينة الفارابي أقل واقعية إن لم نقل أوغل في الطوبى من جمهورية أفلاطون. وإنه لمما يلفت النظر بشكل بارز أن مؤلف «آراء أهل المدينة الفاضلة»، لا يستخدم بتاتاً

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.

مفهوم «الدولة» من ضمن المفاهيم السياسية والاجتماعية التي يستخدمها كالمدينة والأمة والملة والطائفة والجمع. . . وهذا دليل واضح على أن الرجل كان يبحث في الأصل عن هدف يتجاوز الدولة، هدف ليست الدولة بالنسبة إليه سوى وسيلة. وهذا الهدف هو بلوغ الإنسان الخير الأقصى والكمال الأخير. وهو إذ يتناول في فلسفته الإجتماع والرئاسة والنبوة، فلأجل أن يبيّن السبل التي تساعد على تحقيق هذا الهدف الأسمى، الذي يحقق للإنسان سعادته القصوى. والسعادة القصوى لا تتم برأي الفارابي إلا إذا بلغت نفس الإنسان مرتبة من «الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة»، أي إلا إذا صارت إلى حال من المفارقة التامة[1]. فالتعاون (الاجتماع) والملة (الدين) والحكمة (الفلسفة) والرياسة (السياسة)، هي أمور ضرورية لكي يحقق بواسطتها الإنسان كمالاته الكثيرة، وبشكل أخص لكي يصير إلى كماله الأخير وإلى سعادته الأخروية، حيث ترتع النفس في النعيم الأبدي من جراء تحققها كجوهر معقول، وكقوة نظرية خالصة، لكي تصبح مؤهلة للإتصال بالكائنات المفارقة.

لا شك أن الناس ليسوا كلهم حكماء ولا أنبياء. وليسوا كلهم من ذوي الطبائع الفائقة. فأهل المدينة يتفاضلون في أذهانهم وفطرهم، ولذلك فإنهم يترتبون حسب قدرتهم على تصور الحقائق أو تخيلها[2]. فمنهم من يتصورون الحقيقة بنفسها ويعرفونها ببصائر أنفسهم وبالبرهان، وهؤلاء هم الرؤساء الأفاضل الذين يجمعون بين الفلسفة والنبوة، فيتصلون بالملأ الأعلى ويتلقون الوحي منه. أما سائر أهل المدينة، فإنهم يعرفون الحقيقة بمثالاتها ورموزها ويحاكونها بما هو الأعرف عند كل طائفة وملة. وكلما قربت المثالات من الحقيقة، قربت بالإنسان مرتبته من المرتبة الأولى وعظمت سعادته، وازداد حظه في الرئاسة وقل نصيبه من الخدمة. والعكس صحيح، فكلما بعدت المثالات عن الحقيقة، بعدت بالإنسان مرتبته عن المرتبة الأولى وقل حظه في الرئاسة وازداد نصيبه من الخدمة. وهكذا تشكل المدينة الفاضلة تراتباً[3] يبتدىء من أكمل المراتب وأعلى درجات السعادة حيث الرئيس الفاضل، مدبّر المدينة، الذي يحدد معنى السعادة ويتخيلها بالقول ويرشد

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩ م، ص ٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٧، ٩٨.

إليها بالفعل، فيقدر الآراء التي ينبغي أن يعلمها أهل المدينة والأفعال التي ينبغي أن يفعلوها حتى يؤموا السعادة الحقة، نزولاً إلى أدنى المراتب وأخسها، حيث من لا قدرة لهم على تخيل أدنى الغايات، ولا روية لهم ولا في أمر من الأمور. وهؤلاء يجب أن يخدِموا ولا يخدَموا، وأن يكونوا مرؤوسين أبداً وفي كل شيء.

إن نظام المدينة الفاضلة كما يصفه الفارابي ليس كله من عالم الطوبى.. ولكنه ينطوي على قواعد تمتّ إلى عالم الواقع. فمبدأ «التراتب» الذي تنبني المدينة الفاضلة على أساسه، هو المبدأ الذي تنتظم بموجبه كل الاجتماعات. والطوبى إنما تكمن في تصور مجتمع لا تقوم بين أبنائه سوى علاقات أفقية، أو مجتمع قادر على أن يمارس الرقابة على نفسه بالكلية. إن التمييز بين الأعلى والأدنى، والعلاقة العامودية بين رئيس ومرؤوس، هما حقيقتان لا يمكن تجاهلهما في فهم أي سلطة من السلطات. وحتى لا يكون التراتب اعتباطاً صرفاً، فإن الفارابي يبني هذا التراتب على مبدأ «التفاضل»، تفاضل الفطر والهيئات. ففي المدينة يترتب الناس ويتفاضلون وفقاً لما أُعدوا له بالطبع وبالهيئة الإرادية[1]، أي وفقاً لاستعداداتهم الموروثة وملكاتهم المكتسبة، فيتأمن بذلك ما يسميه الفارابي «الاستئهال»[2] الذي هو شرط العدالة، أي أن يترتب الإنسان في المرتبة التي يستحقها وينال الخير الذي يستحقه دون غيره. ولعل تأكيد الفارابي على مبدأ الاستئهال هو الصورة المعكوسة لواقع عصره، حيث التغالب والتهارج اللذان كانا يسودان علاقات الدول والأفراد، كما يتبين من أقوال الفارابي في المدن المضادة للمدينة الفاضلة[3]. ومبدأ الاستئهال يذكرنا بمبدأ «الكفاءة» الذي هو مقوم من مقومات العدالة حسبما يتصورها الفكر السياسي الحديث، والذي لا يزال يشكل مطلباً اجتماعياً في كثير من الدول وبالنسبة إلى العديد من المجتمعات. كذلك فإن ما يشرطه الفارابي فيمن يتولى الرئاسة من صفات استثنائية، ليس أمراً مثالياً بالقدر الذي يخاله البعض. فالذين أسسوا الاجتماعات وبنوا الدول ووضعوا الشرائع والسنن للأمم والملل، سواء سمي ذلك سياسة أو نبوة، دعوة أو ملكاً، كانوا من ذوي الطبائع الفائقة والملكات النادرة. وقد شرط الفارابي ذلك في الرئيس الأول، أي في الشخص الذي يشهد على يديه الاجتماع تحولاً حاسماً واستئنافاً جديداً.

---

(١) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

ولكن يمكن القول، بالرغم مما تقدم، إن نظرة الفارابي إلى السياسة هي نظرة مثالية في الأصل. وتكمن النزعة المثالية في فهمه للأخلاق والاجتماع والسياسة، وفي تحديده للسعادة. لقد تصور أبو نصر أن الكون مبدأه ومثاله العقل، وأن النفس هي جوهر عقلي، وأن الرئيس هو الفيلسوف المتعقل على التمام المتصل بالعالم العلوي[1]، ولذلك تقوم السعادة عنده على تحقق العقل في الإنسان، وصيرورته جوهراً مفارقاً، أي على تألّه الإنسان. والاجتماع في المدينة أو أي اجتماع آخر كامل، هدفه وصول الإنسان إلى هذه الغاية. والرئاسة هي التي ترشد الإنسان وتقوده نحو غايته. ومع أن الفارابي تحدث بواقعية عن المبادىء التي تحكم علاقات أهل المدن الجاهلة والضالة، فإنه يُسقط من تصوره للاجتماع والسياسة أي احتمال للتنازع والانقسام، ويستبعد مسألة العنف التي تطرحها كل سلطة. فالسعي وراء الخيرات المادية كسلامة الأبدان والثروة والتمتع بالملذات، هي سعادة «زائفة»، والتنازع والتغالب يميزان أهل المدن الفاسدة.

وهكذا وضع الفارابي للاجتماع والسياسة غاية تتجاوزهما وتسبقهما. لقد تصور الفرد خلواً من أي تناقض بين منازعه المختلفة، وفهم الاجتماع خلواً من الصراع على المكاسب والمصالح، ونظر إلى الرئاسة كزهد في المتاع لا كشهوة إلى السلطة. فبنى بذلك مملكة للصلاح في الوهم. ولكنها مملكة تنم في النهاية عن الأمل والرجاء بالأفضل، وتعبر عن عدم الاستسلام إلى صفاقة الواقع ومرارته. فالطوبى تصدر عن شعور بالتجاوز لا يمكن بناء سياسة نافعة من دونه، وستبقى حقيقة لا مجال لانكارها ما لم يكف الإنسان عن التخيل والحلم.

وإذا كان هذا هو موقف الفارابي من سياسات عصره، فإن بعض المفكرين العرب لم يكونوا أقل منه رفضاً واحتجاجاً. فمنذ أن انتهى العصر الاسلامي الأول، وحتى قبل ذلك، آثر نفر من العلماء الاستنكاف عن المشاركة في الحياة السياسية، والامتناع عن اتخاذ موقف من الصراعات الدائرة حول قضية الخلافة، فانصرفوا إلى الاهتمام برواية الحديث ونشر العلم، إذ هالهم ما شهدوه من أمر الفتن التي وقعت في الإسلام والخلافات التي دبّت بين أهله، وزعزع ثقتهم بالسياسة أن يتحول نظام الخلافة إلى «ملك عضوض». وقد طور هذا الموقف فيما بعد على يد بعض المتصوفة الذين سعوا للخلاص بطريق فردي، فاختاروا حياة العزلة والزهد وعبروا عن رفضهم للسلطان بنفي الذات والتوحد مع الحق. وعند هذه النقطة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

يتقاطع الاتجاه الصوفي والاتجاه الفلسفي، فيلتقي أرباب «المشاهدة والمكاشفة» مع أصحاب «البحث والنظر» عند مفهوم «الإشراق»، كما صاغه فلاسفة المشرق، ويندمج «الزهد» الذي يميز الطريقة الصوفية بـ«العزلة» التي تميز السلوك الفلسفي عند مفهوم «التوحد» كما صاغه فلاسفة المغرب، وبالتحديد ابن باجه. فقد تحدث هذا الأخير عن ضرب من ضروب الاغتراب أشار إليه الصوفية في أقوالهم، وهي الحالة التي يشعر فيها بعض الأفراد بالغربة داخل المدينة، «لأنهم وإن كانوا في أوطانهم وبين أترابهم، فهم غرباء في آرائهم، قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب أُخر هي لهم كالأوطان»[1]. وهذه الحالة تستدعي برأي ابن باجه أن يدبر الإنسان نفسه بنفسه ويبحث عن سعادته بمفرده، فيأتلف مع ذاته ويبني عالمه الخاص عندما لا يمكنه إصلاح ما فسد من حوله، وهذا هو معنى «التوحد».

لقد حلم الفلاسفة بمجتمع لا حاجة فيه للدولة، كما يتضح بشكل بارز عند ابن باجه أيضاً، وهو الذي يعتبر أن «من خواص المدينة الكاملة أن لا يكون فيها طبيب ولا قاض (حاكم)[2]. فهي لا تحتاج إلى الأطباء لأن أفعالها صواب كلها، فلا يغتذي أهلها بالأغذية الضارة، وهي لا تحتاج إلى الحكام لأن المحبة تجمع أهلها فلا تشاكس بينهم أصلاً.

ولكن، إذا كانت المدينة الفاضلة صعبة التحقيق، فإنها ليست مقطوعة الصلة بالواقع. فهي تتضمن قدراً من «التنظير» لهذا الواقع لأنها تقوم على «مراقبة الوقائع ومناقشتها، ومن ثم تسعى إلى إقرار نموذج يمكن مقارنة المجتمعات القائمة به، لتبين ما تحتوي عليه من الصلاح والفساد[3].

ولذلك فإن الطوبى، إذ ترفض الواقع، فهي تعبر عنه بصورة معكوسة أي تطمح إلى إقرار ما ليس في الواقع، فتحل الخير محل الشر، والعدل محل الجور، والنظام محل الفوضى. ولكن قد تؤدي الطوبى من جهة ثانية إلى تكريس الواقع بدلاً من تبديله. ذلك أن تخيل نظام لا سيطرة فيه هو السيطرة بعينها. ولعل أبلغ نقد يمكن أن يوجهه البعض للذين يحلمون بمجتمع لا سلطان فيه، نعثر عليه عند مفكر سياسي معاصر هو كلود لوفور.

---

(١) رسائل ابن باجه الإلهية، تحقيق وتقديم ماجد فخري، دار النهار للنشر، بيروت ١٩٦٨ م، ص ٤٣.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٣) ورد هذا القول لـ«جورج سوريل» في هامش القاموس التقني والنقدي للفلسفة، المصدر السابق، ص ١١٧٩.

يقول لوفور[1]: «من يحلم بإلغاء السلطة يتخيل مجتمعاً يتطابق مع نفسه بصورة عفوية. . وطريقة في الإنتاج والسكن والاتصال والاجتماع والتفكير والشعور والتعليم تعبر عن نمط واحد في العيش»، أي يتخيل في النهاية منظوراً واحداً يطل على كل الناس وعلى الأشياء. وهذا المنظور ليس في النهاية سوى معادل للسلطان، سوى مملكة محكومة بفكرة الاستبداد. ولذلك غالباً ما يؤدي المنزع الطوباوي إلى تقوية السلطة بدلاً من الحد منها. فتنقلب عندئذ الطوبى إلى إيديولوجيا على ما يقول العروي[2]. فرفض الدولة بالكلية لا يغير شيئاً من حقيقة الوضع القائم، لأن الدولة ستبقى موجودة، والدعوة لإلغائها تعادل في النهاية الدفاع عنها وتبرير أفعالها.

الايديولوجيا

إننا لا نقصد بـ «الايديولوجيا» هنا الرؤية الشاملة للعالم التي تحدد من خلالها جماعة أو أمة أو شعب نظرتها إلى نفسها وإلى الغير، إلى الطبيعة والإنسان، إلى الدين والدنيا، والتي تشتمل على مختلف العلوم والمعارف والطقوس والممارسات[3]. . وإنما نقصد بالدرجة الأولى المذهب السياسي أو الفكري (فلسفي، كلامي) الذي يرتبط بفرقة أو حزب أو فئة اجتماعية. وبهذا المعنى يمكن القول إن الايديولوجيا هي عبارة عن منظومة الأفكار والقيم والمبادىء التي تسعى إلى تحقيقها جماعة ما، أو جملة المواقف التي تدعو إليها وتدافع عنها، أو مجموعة الوسائل الكلامية (أساليب الحجاج)، والعملية (أساليب التنظيم) التي تستخدمها من أجل تحقيق أغراضها. قد تتوسل الايديولوجيا العلوم والمعارف والتقنيات المختلفة، غير أن الايديولوجي يعمل قبل كل شيء على نصرة القضية التي يلتزم بها والمبدأ الذي يعتنقه، ويهتم بتبيان صواب رأيه وبطلان رأي الخصم، دون أن يكون هاجسه التحقق من صحة الوقائع أو التدقيق بالمواقف أو التحري عن الحق. إنه يقترب من «الداعية» بالمعنى الذي ورد فيه هذا اللفظ في الفكر السياسي العربي القديم. لقد حفل التاريخ الإسلامي بالعديد من المفكرين الذين لعبوا دور الدعاة، سواء منهم الذين كانوا ينظّرون للدول القائمة ويبحثون عن مشروعيتها الدينية، أو الذين كانوا يعارضون السياسات

---

(١) راجع مقالته: «السياسة وحقوق الإنسان»، المصدر السابق، ص ٣٩.

(٢) مفهوم الدولة، المصدر السابق، ص ١١٤.

(٣) راجع تحديد الايديولوجيا عند فرانسوا شاتليه في «تاريخ الايديولوجيات»، الجزء الأول، مكتبة هاشيت ١٩٧٨ م، ص ١٠ و١١.

السائدة وينّظرون لدول بديلة. وباستطاعتنا أن ندرج تحت خانة الفكر الايديولوجي جانباً من جوانب التجربة الفقهية، كما يمكن أن ندرج بشكل خاص النتاج الكلامي على اختلاف فرقه ونزعاته. «فالمتكلم» همه الرئيسي نصرة القضية التي يلتزم بها، وهاجسه الأصلي سجالي صرف، كما يستخلص من مختلف التعريفات التي أعطيت لعلم الكلام. وقد أدرك الغزالي هذه الخاصية في الكلام، فاعتبر أن هذا العلم لا يشفي غليل من ينشد الحقيقة، لأنه يرمي إلى «استخراج متناقضات الخصوم»[1] أكثر مما يرمي إلى طلب الحق بذاته. لقد تكون «الكلام» في سياق الصراع السياسي على الخلافة، وشكل أداة في المعترك العقائدي، ووظف أحياناً لخدمة السلاطين والخلفاء. ولذلك قد لا نعثر في النظرة الكلامية إلى الدولة على بحث جدي عن طبيعة السلطة أو ماهية الدولة، سواء عند الفرق الباطنية كالإسماعيلية وإخوان الصفاء، أو عند فقهاء الأشاعرة ومتكلميهم كالبغدادي والباقلاني. فلقد نظر بعض الفقهاء إلى الدول التي تعاقبت على الخلافة، بوصفها خلافة حقيقية، أي بوصفها دولاً تستند إلى الشرع، ونظروا إلى القائمين عليها من خلفاء أو سلاطين وأمراء بوصفهم من أولي الأمر الذين ينبغي طاعتهم. وهؤلاء كانوا ينطلقون أصلاً من منطلق الالتزام بقضية سياسية، وكانوا موظفين لدى السلطان أو مكلفين من قبله للقيام بمهام سياسية. لذلك غلب على كتاباتهم الطابع الايديولوجي، ولا يمكن أن نعثر فيها على ما يلقي الضوء على إشكالية الدولة الإسلامية. فالالتصاق بالشيء يعادل رفضه تماماً، أي يمنعنا من فهمه والوقوف على حقيقته. قد يقال إن هؤلاء كانوا يدافعون عن استمرارية الدولة الإسلامية إزاء ما اعتراها من انشقاق وفرقة. وكانوا ينظرون بواقعية إلي ضرورة السلطة والولاية حفاظاً على الأمن وتأميناً للمصالح وصوناً لوحدة الشرع، غير أنهم كانوا يخوضون في النهاية معارك أيديولوجية ويمثلون مواقع في الصراعات السياسية الدائرة، ولم يتأملوا في الأغلب تجاربهم الخاصة ولا أحوال دولهم. وشتان بين الالتزام بقضية وحدة الدولة وبين فهم واقع هذه الدولة. فالالتزام بمبدأ سياسي قد لا يترافق مع فهم الواقع السياسي. والاعتقاد بالشيء قد يكون عائقاً يحول دون إدراكه أو فهمه. وقد يقال أيضاً إن المفكرين لا يمكنهم التجرد من خصوصياتهم وانتماءاتهم السياسية أو العقائدية، غير أن أرباب النظر والتحقيق يكون هاجسهم دوماً وأبداً «درك حقائق الأمور» على حد تعبير الغزالي. ولئن كان لكل مقال إطاره الأيديولوجي، فثمة فرق بين أن يحمل المفكر لواء أيديولوجيا معينة، وبين أن يبحث

---

(١) الغزالي، المنقذ من الضلال، اللجنة الدولية للروائع، بيروت، ١٩٥٩ م، ص ١٦.

بحرية أياً كانت التصورات والرؤى التي يتأثر بها أو المواقف والرغبات التي يصدر عنها.

شرعية الدولة

لا شك أن موقف الفقهاء أو المتكلمين من الدولة الإسلامية متفاوت. وقد لا يصح الحديث عن موقف فقهي واحد. فلم ينظر كل الفقهاء إلى الخلافة على أنها طوبى لن تتحقق إلا إذا انقلبت طبيعة الإنسان، أي ما لا يمكن حصوله إلا بمعجزة. فمن الفقهاء من لعب دور «الداعية» الذي سخر فكرة لخدمة الخلفاء[1]، ومنهم من سعى إلى إيجاد المبررات النظرية والأسانيد الشرعية للدولة التي كان يقوم على خدمتها، ومنهم من تجاوز ذلك إلى البحث لا عن شرعية الدولة وحسب، بل أيضاً عن مشروعيتها ومعقوليتها. قد يكون من الجائز القول إن النظرة الفقهية إلى الدولة، تصدر في واقعيتها عن طوباوية دفينة كما يقول العروي. ولكن النزعة الطوباوية متأصلة في النفس الإسلامية عامة إن لم نقل في النفس البشرية. ذلك أن جميع المسلمين ينظرون إلى الدولة بمنظار الخلافة ويحكمون عليها من خلال زمن الوحي. غير أن ذلك لن يجدينا نفعاً أو لن يمنعنا بالأحرى من التمييز بين المواقف المختلفة داخل الاتجاه الفقهي، للتعرف إلى الجوانب الواقعية في الفكر السياسي الإسلامي. وبالفعل، فإن بعض المفكرين مع قيامهم على خدمة الخلفاء والتزامهم بمبدأ الدفاع عن شرعية الدولة الإسلامية، قد تجاوزوا ذلك، إلى النظر والتأمل، إلى الفحص والاعتبار أو إلى النصيحة والنقد. وهذا ينطبق على موقف الأدباء والمؤرخين الذين ألفوا في الآداب السلطانية وكتبوا في نصح الملوك والخلفاء، كما ينطبق على بعض الفقهاء الذين كتبوا في مبادىء الدول وقوانين الحكم. ولعل أبا الحسن الماوردي كان يجمع بين مختلف الاتجاهات. فهو لم يقتصر على الدفاع عن الدولة العباسية والبحث عن سند شرعي لها، ولم يكتف بتوجيه النصيحة والنقد، بل تخطى ذلك إلى البحث في طبيعة الدولة الإسلامية بوصفها دولة خلافة. لقد تأمل الماوردي التجربة السياسية في الإسلام، ونظر بعين ناقدة إلى أحوال عصره، وهو في ذلك، لم ينظر إلى الخلافة نظرة طوباوية. قد يكون الماوردي صاحب مشروع سياسي كالفارابي وإخوان الصفاء. وقد ينطوي مشروعه على

---

(١) قد ينطبق هذا القول على مفكر مثل البغدادي. وهو ما يذهب إليه الباحث المغربي سعيد بنسعيد في دراسة له عن الماوردي: «دولة الخلافة». مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ص ٢٦. وفي الواقع، لقد استندنا إلى هذه الدراسة في حديثنا عن الماوردي. انظر تقويماً لها في كتابي: مداخلات، دولة الخلافة بين المشروعية والمعقولية، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٥ م.

منزع مثالي، ولكن هذا الفقيه نظر إلى الدولة نظرة إيجابية، قوامها الاعتراف بمشروعية الدولة الاسلامية كما تحققت في التاريخ، أي الرجوع إلى تاريخ الإسلام نفسه للبحث عن مصدر التشريع، أو لإيجاد المبررات الشرعية والعقلية للنظرية السياسية، بحيث يكتسب التاريخ في هذه الحالة ضرباً من المشروعية والمعقولية[1]. وإذا كان هذا الفهم للتاريخ الإسلامي يقضي بالاعتراف بشرعية كل الدول التي تعاقبت على تولي أمور المسلمين، باعتبار أن ما حدث تاريخياً هو مشروع تمام المشروعية، فإن الماوردي، مع إقراره بشرعية الدول الإسلامية، وبشكل خاص شرعية الخلافة العباسية، سعى من جهة أخرى إلى نقدها والعمل على تغييرها. لقد رفض هذا الفقيه صورة الخلافة كما كانت عليه في عصره. وهي صورة كانت على درجة من السوء والفساد تجليا برأيه في ضعف السلطة وتوزعها، كما تجليا في اختلاف السيوف والكلمة. وإذا كان الماوردي انطلق في تفكيره السياسي من مبدأ وحدة السلطة واستمراريتها[2]، فإنه بحث في مسائل مهمة تتعلق بطبيعة الدولة الإسلامية. لقد تطرق من جهة أولى إلى الحديث عن نشوء الدول والممالك، فذكر أن الدين هو أصل كل مملكة، محاولاً بذلك أن يربط بين الصعيد الديني والصعيد السياسي. وأطل من جهة ثانية على مسألة الانقسام، فذكر أن التنازع والاختلاف لا بد أن يقعا في كل ملة وأمة. ويشرح الماوردي ذلك برده إلى أحد عاملين: إما «المنافسة في الرئاسة» وإما «المخالفة في الدين». أما المنافسة فإنها تنجم عما يستتبعه الملك من القهر والتطاول، وما يقتضيه من الميل إلى الدنيا والحرص عليها، فيبعد الحكام بذلك عن الدين الذي هو أصل الملك، فتتفرق الأهواء وتختلف الآراء. وأما المخالفة في الدين فإنها تعود إلى ما يقتضيه كل كلام بطبعه ـ وخاصة الكلام الإلهي ـ من فنون التأويلات وضروب التفاسير. وهذا الاختلاف في التأويل يؤدي هو أيضاً في النهاية إلى اختلاف الآراء وتفرق الأهواء، الذي هو السبب في اختلاف الأمم وانشقاقها[3].

غير أن الماوردي، وإن وضع يده بشكل مدهش على جذور الانقسام، فإنه ينظر إلى الاختلاف والتنازع بوصفهما مظهراً من مظاهر الفساد في الدول والممالك، لما يفضيان إليه من تشتت السلطة وتجزئتها، ومن تفرق الدين وتمزق الشريعة. لا شك أن الوحدة هي

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٠ و٦٨ و٧٢ و٧٣ و٧٤.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢ و١٧٣.

مطلب بل هاجس عند كل جماعة أو ملة أو أمة. ولكن هناك فرق في تصور «الوحدة» بين موقف وآخر، وبين نظرة وأخرى. وفي الواقع، لقد نظر الفقهاء دوماً إلى الدولة من خلال وحدة المذهب. وهذا يعود إلى طبيعة النظرة الفقهية. فكما أن رجل الكلام يهتم أولاً بإثبات صحة رأيه وبطلان رأي الخصم، يهتم الفقيه أولاً بإثبات شرعية موقفه ورأيه مقابل عدم شرعية الموقف الآخر والرأي الآخر. وكما أن الأول ينظر إلى المغاير بوصفه خطأ أو بدعة، ينظر الثاني إلى المغاير بوصفه غير مشروع. قد يكون الماوردي أكثر الفقهاء الأشاعرة انفتاحاً على المذاهب العقائدية والتيارات العقلية لعصره، وأكثرهم واقعية في النظر إلى طبيعة الدولة والحكم، وأعمقهم إدراكاً لطبيعة الانقسام. ولكنه لا يخرج في النهاية عن الإطار الفقهي في تفكيره، وفي تصوره لوحدة الدولة. ولعل المقارنة بين الماوردي والفارابي في هذا المقام توضح طبيعة تصور الأول للوحدة. فبينما يفسح الفيلسوف في تفكيره المجال للاختلاف والتعدد، ينظر الفقيه إلى الاختلاف بوصفه فرقة وانشقاقاً، أي بوصفه غير مشروع ولو كان أمراً معقولاً.

معقولية الدولة

ربما كان ابن خلدون أكثر المفكرين اقتراباً من فهم واقع الدولة الإسلامية، بل الدولة عامة. والواقع أن ابن خلدون لم يتطرق إلى مسألة الدولة بوصفه فقيهاً أو متكلماً أو متصوفاً، وإنما تطرق إليها بوصفه مؤرخاً، بل بوصفه مؤسس علم جديد هو «علم العمران». قد يكون للعلامة المغربي معتقده الديني ومذهبه الفقهي ومنزعه الصوفي، غير أنه ولج مسألة الدولة في سياق بحثه عن طبيعة العمران البشري، وبوصفها مظهراً من مظاهر هذا العمران، ولذلك كانت نظرته إلى الدولة أكثر موضوعية وواقعية.

وأول ما ينبغي البدء به أن ابن خلدون لم يهتم بما يجب أن تكون عليه الدولة، ولم يفكر في إصلاحها. وبمعنى آخر لقد كان الرجل مفكراً سياسياً أكثر مما كان باحثاً عن مثال سياسي[1]. ربما غلب عليه التشاؤم إلى حد الإفراط، من حيث أنه اعتقد بأن كل دولة لها عمر لا تتعداه، تؤول بعده لا محالة إلى الهلاك. وربما كان يعتقد أيضاً بأن الدولة الإسلامية الحقيقية لم تعد موجودة قياساً على زمن النبوة والوحي. غير أن ما يهمنا عند ابن خلدون ليس تشاؤمه ولا اعتقاده أو منزعه الطوباوي. بل يهمنا قبل كل شيء اعتباره أن الدولة

---

(١) ناصيف نصار، فكر ابن خلدون الواقعي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٤ م، ص ٤٦.

تخضع لقوانين العمران. وهو هنا يفترق عن الفقهاء والفلاسفة ويقف على أرضية الدولة نفسها. وإذا كان الفقهاء اهتموا إجمالاً بالبحث عن شرعية الدولة، فإن ابن خلدون حاول أن يفهم منطق الدولة ذاته باستقرائه وقائع التاريخ الإسلامي خاصة، وما أمكنه الوقوف عليه من حقيقة تواريخ الأمم الأخرى. ومن هنا كان انتقاده لسياسات الفلاسفة من حيث أنها تفضي برأيه إلى الاستغناء عن الحكام وإلى إلغاء الدولة. لقد رأى ابن خلدون أن الاجتماع البشري لا يستقيم من دون دولة. فلا بد للبشر من وازع يدفع بعضهم عن بعض: أولاً لأن طبائعم مركبة من «الخير والشر»، وهذا مدعاة للعدوان والظلم؛ ثانياً لأن الاجتماع يقتضي بالضرورة «ازدحام الأغراض» وهذا يبعث على التنازع والاقتتال. وما لم يكن الوازع موجوداً أفضى ذلك إلى «الهرج» المؤذن بهلاك البشر[1]. فالملك يقتضيه إذن التعارض داخل الفرد بين نوازعه المتنافرة، والتعارض داخل الاجتماع بسبب تضارب المصالح. وهذا يعني أن نظرة ابن خلدون للفرد وللمجتمع لم تكن مثالية. فالشر كامن في الفرد، والانقسام من مقتضيات الاجتماع. وإذا كان ابن خلدون رأى بأن الملك «خاصة طبيعية» للإنسان، أي جعل السياسة ضرورة من ضرورات الطبيعة الإنسانية، فإن المهم في اعتقادي، أن الاجتماع لا ينفك عنده عن السياسة. وقد صاغ العلاقة بين النصابين باللجوء إلى مفهومي الصورة والمادة. فالدولة هي من العمران بمثابة الصورة من المادة[2]. وكما أن الصورة لا تنفك عن المادة، فإنه لا تتصور دولة من دون عمران، كما يستحيل عمران من دون دولة أو ملك. فلا اجتماع إذن من دون وازع. سواء كان ذاتياً أو داخلياً، دينياً أو سياسياً، وسواء كان يقوم بالتراضي أو بالقهر والعنف. وبناء عليه تبدو الدولة في مفهوم ابن خلدون ظاهرة كلية، ملازمة للحياة الاجتماعية، بل لحياة الفرد ذاته. ولا إمكان لأن نعقل الاجتماعي عنده من دون السياسي. ولو عدنا إلى مفهوم العصبية كما صاغه ابن خلدون، نجد بأن العصبية، وإن تتحدد بوصفها رابطة طبيعية (صلة الرحم)، فهي تشكل مبدأ التعاضد والتناصر، وأساس الحماية والمدافعة، وأداة المطالبة والقهر، أي هي أساس التلاحم الاجتماعي والغلبة السياسية. وهي لا تعقل في النهاية من دون السلطة سواء كانت رئاسة أو ملكاً. لا شك أننا لا نستطيع تأويل ابن خلدون بطريقة تجعل الدولة عنده تشكل أساس الاجتماع ومنتهاه. غير أن ما يمكن قوله هنا أنه يصعب التمييز في «المقدمة» بين

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي، ص ٤٣ و١٢٧ و١٩١ ـ ١٩٢.

(٢) جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، ص ٦٠٤.

المجتمع والدولة، بحسب تعابير العروي[1]. فلا يتصور إذن عند صاحبها مجتمع دون دولة، بل إن المجتمع لا يتشكل إلا من خلال سلطة. ألا يعني ذلك أن ابن خلدون يقف على أرضية الدولة نفسها؟.

لقد ذهب العروي[2] إلى أن الفكر الإسلامي القديم، بما فيه فكر ابن خلدون، لا يتضمن سوى «خلقيات واجتماعيات»، أي لا يتضمن أي نظرية في الدولة. ومنطلق العروي في هذا الرأي أن الفكر السياسي الإسلامي، لم يعرف سوى «الدولة الطبيعية»، وأنه نظر دوماً إلى هذه الدولة من منظار الطوبى. بيد أن الطوبى والدولة تنتميان إلى عالمين متناقضين، عالم الفرد وعالم الدولة، عالم الأخلاق وعالم السياسة، وهما تنفيان بعضهما البعض باستمرار: الأولى، أي الطوبى، تمت إلى عالم الأمر وتتطلب التسامي عن المواد ولا تتحقق إلا بهداية ربانية، بينما الثانية تمت إلى عالم الطبع، وتقوم بمقتضى الغرض والشهوة، وتعمل على الاستئثار بالسلطة والخيرات. من هنا لا دولة بموجب النظرة الإسلامية إلا «الدولة الطبيعية» حسبما يذهب إليه العروي. وهي دولة لا مجال فيها لأن يتحقق المثال الإسلامي المتجسد في «مكارم الأخلاق». بالمقابل يرى العروي أن نظرية الدولة تفهم الدولة بوصفها كياناً سياسياً يتجسد فيه العقل والأخلاق، وبوصفها تتعالى على المجتمع وتتفوق عليه، باختصار بوصفها «هدف كل المشاريع البشرية»[3]، كما يخلص إلى ذلك من خلال قراءته للفكر السياسي الغربي وخاصة عند مكيافللي الذي يعقد المؤرخ المغربي (العروي) المقارنة بينه وبين ابن خلدون.

ولكن، ماذا نجد حقاً إذا عدنا إلى التمييز الذي يضعه صاحب «المقدمة» بين أنواع الملك الثلاثة. فلنرجع إلى التعريفات التي يعطيها ابن خلدون لهذه الأنواع[4]: «الملك الطبيعي» وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. «الملك السياسي» وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. «الخلافة» وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية. هذه الأنواع الثلاثة من الملك هي أنواع ثلاثة من السياسات: سياسة تتم بمقتضى الغرض والشهوة ولا

---

(١) مفهوم الدولة، المصدر السابق، ص ١٧ ـ ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٤) المقدمة، المصدر السابق، ص ١٩١.

يرجع فيها الحاكم إلى أي قانون في حمله الناس على طاعته. ويشكل هذا النوع من السياسات أدنى مراتب السياسة، بل يكاد لا يستحق أن نطلق عليه لفظة «سياسة». وهو الذي يمكن تسميته بـ «الدولة الطبيعية». ولعل هذا النوع يمثل حالة قصوى من الاجتماع إن لم نقل حالة نظرية أو مفترضة، ذلك أن الدول لا يمكن حسب رأي ابن خلدون[١] أن تستتب في النهاية إلا إذا رجع القائمون بها إلى «قوانين سياسة مفروضة» واستند أصحابها إلى أحكام معينة. وهكذا فلا مناص للملك الطبيعي من أن يتحول في النهاية إلى ملك سياسي. وهذا ما يجعلنا ننتقل إلى النوع الثاني من السياسات التي يتحدث عنها ابن خلدون، ونقصد بها «السياسة العقلية» التي تتدبر شؤون الناس وفقاً لأحكام يرتضون بها نوعاً من الرضاء. وهذه السياسة تراعي مصلحة العموم ولا تخلو من تحقيق قدر من العدالة. وإذا كان ابن خلدون قد اعتبر أن الملك خاصية طبيعية، فإن هذه الخاصية لا تتم للإنسان إلا بمقتضى الفكرة والسياسة. والدولة لا تستتب من دون قوانين سياسة. وبهذا المعنى كل ملك هو نوع من السياسة، وكل ملك ينطوي على قدر من التعقل أو الحكمة. والدولة لا بد أن تتجاوز قوانين الطبع، وأن تتضمن قيمة خلقية ما، مهما كان نوعها. فلا وجود إذن للدولة «الطبيعية». فالوجود الإنساني أفق تفتتحه الثقافة. وما يسمى بـ «الحالة الطبيعية» حيث يعيش البشر «بلا قانون ولا ملك»، حسبما وصف الرحالة الغربيون[٢] في العصر الحديث الشعوب البدائية بعد لقائهم الأول بها، هذه الحالة قد لا تكون موجودة، أو يمكن القول على الأقل، بأنها وصف غير مطابق للحقيقة. فالاجتماعي لا ينفك في النهاية عن السياسي. وحتى مجتمعات «ما قبل الدولة»، هي مجتمعات سياسية تنطوي على إمكان

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٢) هذا الحكم اطلقه الرحالة الغربيون على «الشعوب البدائية». ويمكن القول اجمالاً ان النظرة الغربية إلى الشعوب الوحشية كما عبر عنها احد أهم المفكرين السياسيين الغربيين، توماس هوبز، ترى بأن هذه الشعوب كانت تعيش على «الحالة الطبيعية»، بحيث لم تكن ترتقي في حياتها إلى مرتبة الاجتماع، لأنه لا اجتماع من دون حكومة أو دولة. وقد أخذ بعض الانتروبولوجيين المعاصرين يشككون بهذه النظرة، وبالاخص الانتروبولوجي الراحل بيار كلاستر، الذي اعتبر ان ظاهرة «الدولة» قد تكون غائبة عن المجتمعات البدائية من دون ان يعني ذلك غياب العامل السياسي عنها. وهكذا حاول كلاستر ان يثبت ان هذه المجتمعات هي اجتماعات ناضجة في النهاية تنم عن خيار سياسي، ولها نظامها ومنطقها الذي يقوم على الحؤول دون قيام الدولة بالمعنى الغربي لها. من هنا مقولته الشهيرة: المجتمع ضد الدولة. راجع مارسيل غوشيه وبيار كلاستر، أصل العنف والدولة، أثريات العنف، المصدر السابق.

الدولة ذاته، حسبما يذهب إليه بعض الانتروبولوجيين المعاصرين. إن إدراك ابن خلدون أن الملك أمر ضروري للاجتماع البشري، وأن الملك يحتاج إلى سياسة عقلية كانت أم دينية، يدفعنا إلى القول بأنه تجاوز نظرية «الدولة الطبيعية»، نحو نظرية الدولة نفسها.

بيد أن ابن خلدون يتحدث عن نوع ثالث من السياسات، هو السياسة الدينية. والسياسة الدينية تبحث عن «صلاح الآخرة»، بينما تبحث السياسة العقلية عن «مصالح الدنيا». الأولى أعلم بمصالح البشر وبما هو «مغيب» عنهم. بينما تقتصر الثانية على «الظاهر» من حياة الدنيا. الأولى تتطلب الانسلاخ عن البشرية بينما تقوم الثانية على الانغماس في الملذات. وباختصار الأولى لا ترى بغير «نور الله» بينما ترى الثانية بعقل الإنسان. لا شك أن هذا التمييز يضع فجوة بين السياستين: العقلية والدينية. وهذه الفجوة هي التي جعلت العروي يشمل ابن خلدون في قوله أن الفكر العربي لا يتضمن نظرية في الدولة. في الواقع، يحكم ابن خلدون هنا على مختلف السياسات من خلال منزعه الصوفي وبالرجوع إلى الطور الأول، طور الدعوة الإسلامية. إنه يحكم هنا على السياسة كفقيه أو كصوفي وليس كباحث في علم العمران. وما يهمنا هنا ليس ما يعتقده ابن خلدون، وإنما ما قاده إليه بحثه السوسيولوجي. ما يهمنا ليس ما يؤمن به، بل ما فكر فيه وحاول أن يعقله. أضف إلى ذلك، وهذا هو الشيء الرئيسي، أن ابن خلدون أدرك أن ثمة صلة بين العالمين، الروحي والزمني، الخلقي والسياسي، وهي الصلة التي يقيمها بين الدعوة والملك. إن العلامة المغربي لا ينفك يؤكد في فصول عديدة من «المقدمة» أن الاجتماع لا يستقيم من دون سياسة، وأن السلطة (ملكاً كانت أم خلافة أم أمة) هي نصاب لا بد من فرضه حتى يرتفع التنازع والتظالم. وهذا النصاب لا يفرض بالضرورة عن طريق الشرع[1]. قد يفرض بالغلبة والقهر، أو بالاحتكام إلى العقل، ولكنه نصاب ضروري. ليس فقط لأنه يحفظ المصالح حسبما تقتضيه سياسة العقل ولأنه يضمن تطبيق الشرع، بل هو ضروري أصلاً لنجاح الدعوة الدينية وتمكينها من الانتشار. ولهذا رأى ابن خلدون أن النبوة نفسها كانت محتاجة لكي تتم إلى العضبية[2]، أي إلى قانون الملك الطبيعي أو السياسي، حسبما أشار إلى ذلك الحديث: «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه». كذلك رأى أن لا دعوة دينية يمكن أن تتم، إلا إذا كانت مؤيدة بعصبية تمكنها من الغلبة. فالدولة هي إذن عند ابن

---

(١) المقدمة، ص ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

خلدون «معطى سياسي» لا يمكن تجاوزه، حتى ولو كان الأمر متعلقاً بنبوة أو ولاية. بالمقابل، إذا كانت الدعوة تحتاج لكي تتم إلى ملك، فالملك لا يتم بدوره من دون دعوة. لقد أكد ابن خلدون بشكل خاص أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا «بصبغة دينية من نبوة أو ولاية»[1]، كما أكد بشكل عام أن الدول العظيمة «أصلها الدين»[2]. وقد علل ذلك بأن الدعوة أقدر على جمع الأهواء وتأليف القلوب وتوحيد الكلمة، لأنها «توحد» الوجهة نحو الحق وتجعل «المطلوب متساوياً عن الجميع»[3]، فيذهب التنافس والتباغض ويحسن التعاون والتعاضد، وهذا ما يسهل انقياد الناس واجتماعهم، كما يمهد السبيل لتعاظم أمر الدول والممالك. إذن ثمة علاقة متبادلة بين الدعوة والملك. بحيث يمكننا تأويل النص الخلدوني بشكل يسمح لنا بالقول: الدعوة ضرورية لسياسة الدنيا، بقدر ما الملك ضروري لحراسة الدين. وهذا يعني أن «الخلافة» ليست في النهاية طوبى، بل تتضمن قدراً من التطابق مع الواقع وملامسته.

إن مثل هذا الربط بين الدعوة والدولة عند ابن خلدون قد يوفقنا على طبيعة الدولة الإسلامية. لقد أثير منذ زمن نقاش حول طبيعة الإسلام: هل هو دين أم دولة؟ نظام خلقي أم نظام سياسي؟ والواقع أن هذا التساؤل الذي لما ينته بعد، ينم عن فهم معين للدين والدولة معاً. إنه يتناولهما كضدين ينفيان بعضهما بعضاً. فهو ينظر إلى الدين بوصفه «طوبى» لا بوصفه رابطة اجتماعية أو بنية سياسية. لا شك أن الدين ليس الدولة. ولا شك أيضاً أن الدولة الحديثة بشكل خاص لم تتشكل ولم تتوسع وتتوطد إلا على حساب الدين. ولكن الدين والدولة يملكان أساساً مشتركاً، حسبما يذهب إليه بعض علماء الانتروبولوجيا. ويتمثل هذا الأساس في «الفاصل السياسي» الذي يقيمه المجتمع بينه وبين نفسه، والذي هو «علة كل اجتماع وشكله الأول» كما يقرر مارسيل غوشيه[4]. فلا مجتمع يلتئم بالكلية مع نفسه ولا مجتمع واحداً بطبعه. بل كل مجتمع ينطوي على احتمال انقسامه على نفسه. والشكل الديني يعمل على تحييد السلطة بجعله مرجع المجتمع خارجه، بحيث يصبح البشر مدينين بوجودهم ونظام عالمهم وقوانين اجتماعهم إلى الغيب والماوراء، على

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥١).

(٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٤) مارسيل غوشيه، دين المعنى وجذور الدولة، المصدر السابق ص ١٨٠ ـ ١٨١.

أن «يتساووا» في النهاية بالخضوع والارتهان للعلوي والمفارق. أما في الشكل الذي تمثله الدولة، فإن المجتمع يكون مرجع ذاته ومالكاً لزمامه وخالقاً لرموزه ودلالاته. ولكن يصبح الارتهان بين البشر أنفسهم، أي بين آمر ومطيع، أو بين سيد ومسود. ولا شك أن ابن خلدون تقدم بملاحظات مهمة حول طبيعة الاجتماع، بتشديده على البعد السياسي للدعوة الدينية، حيث يصبح الوازع ذاتياً وحيث يتحقق ضرب من «المساواة» بين الناس بتحييد السلطه «رمزياً» إلى خارج المجتمع وربطها بالعالم الآخر. وهذا البعد الرمزي الذي لا يخلو منه اجتماع والذي يطل من خلاله المجتمع على نفسه ويصنع وحدته، يجعل من الشكل الديني احتمالاً قائماً، قد يظهر في أكثر المجتمعات حداثة.

وهكذا ليست المسألة مسألة عما إذا كان الإسلام ديناً أم دولة، بل مسألة كيفية تمفصل الروحي مع الزمني، والرمزي مع الواقعي، والديني مع السياسي. إنها مسألة الأساس السياسي لكل ظاهرة دينية، والشكل الديني الذي يحتمل ظهوره في أية دولة. فالدولة لا تطرد الدين بالكلية. والدين يحمل في طياته مشروع الدولة.

لا شك أن النظرية التي تبلورت في الغرب عن الدولة، ابتداءً من أفلاطون وانتهاء بماكس فيبر مروراً بمكيافللي وروسو وهوبز وهيغل وماركس، تختلف عن النظرية التي بلورها الفقهاء والمؤرخون المسلمون. فالدولة الغربية بدت حقاً وعلى الدوام، مبتدى ومنتهى التطور كما نظر إليها ميكافللي. وبالفعل، يفضي منطق الدولة في النهاية إلى إزاحة الدين وإلى احتواء المجتمع، بحيث «يعقل المجتمع نفسه بالكلية داخل الدولة وبحيث تطرح الدولة نفسها قادرة على تكوين المجتمع بمختلف جوانبه»[1]. والعلمنة لا تعقل فعلاً إلا ضمن هذا التصور للدولة، كما أشار إلى ذلك بحق العروي[2]. لأن العلمنة لا تقوم على مجرد الفصل بين الدين والدولة بقدر ما تقوم على تصور معين للدولة، وهو التصور الذي يجعل منها هدف كل المشاريع البشرية. ولكن المآل المنطقي لهذا التصور هو الإفضاء إلى «الكلانية» حيث تلتهم الدولة كل شيء وتطغى على كل شيء، فتحتوي كل سلوك وتتوسل كل النشاطات وتمتص كل قيمة. ألا يفضي كذلك هذا التصور إلى محق الفردية أو «موت» الذات بحسب تعبير ميشال فوكو[3]؟ وإنه لأمر بالغ الدلالة أن يطلق منظّر الدولة الحديثة

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩٨ م.

(٢) «مفهوم الدولة»، المصدر السابق، انظر الهامش، ص ١٢٥ .

(٣) تجدر الإشارة هنا إلى ان اعمال المفكر الفرنسي ميشال فوكو تنصب بشكل أساسي على إبراز هذا =

توماس هوبز على الدولة اسم «التنين»، ذلك الكائن الذي يتعالى على كل شيء ويشرف على كل شيء ولا تعدل قوته قوة أخرى(١). بينما سعت النظرة الإسلامية للدولة إلى الموازنة بين الأمة والدولة، بين الفردانية والسلطنة، بين الشريعة والعصبية(٢). فالدولة العربية الاسلامية لم تنحل بالمجتمع، ولم تتوصل إلى احتوائه وإخضاعه. وهذا ما يفسر أهمية الاجتماعات التي تمثلها (وما تزال) الطائفة أو العشيرة أو القوم، داخل الاجتماع العربي الاسلامي الأعظم. فبمقدار ما تبدو السلطة غير قادرة على الإحاطة بالمجتمع يكتسب هذا المجتمع بعض استقلاليته، وبمقدار ما تنحو السلطنة إلى الاستبداد تشكل الاجتماعات المحلية مكاناً للاحتماء ومجالاً لطلب الحرية، وبمقدار ما تطغى الدولة تبرز الدعوة كطريق للخلاص. فنحن هنا إزاء حالة لم تبتلع فيها الدولة المجتمع بل بقيت على مسافة منه. وهذه المسافة تملؤها على الصعيد النظري الطوبى المتمثلة في الانشداد إلى تجربة النبوة، كما تملؤها على صعيد الممارسة الأنماط المتمثلة في البداوة والعشيرة والتقوى والتصوف كما بيّن العروي نفسه في مكان آخر(٣).

إن النظرية التي تتناول الدولة كهدف بحد ذاته، أي مفهوم «الدولة في ذاتها» ليست الفهم الوحيد للدولة. فالدولة في ذاتها قد لاتتضمن في النهاية أية قيمة خلقية، وقد لا تتصالح مع الحرية فضلاً عما آلت إليه من الكلانية. وقد حاولت النظرة الاسلامية أن توازن بين الطوبى والواقع، بين الرمزي والتاريخي، بين الحرية والاستبداد. لم ترفض الدولة، ولكنها لم تجعل منها غاية كل فعل ومنتهى كل تطور. فالمفهوم الغربي لا يستغرق الدولة، والخيار الغربي ليس الخيار الوحيد.

وهذا أمر لا يمكن نكرانه، وإلا أفضى بنا ذلك إلى التسليم بغياب الدولة في الإسلام

= الجانب من جوانب الحضارة الغربية الحديثة، ونعني به نمط تكوين سلطة على الاجساد وانشاء مقالات علمية حولها. وقد عنى هذا النمط بالنسبة لفوكوموت الفردية كما يبدو من خلال الاعلان الذي اطلقه حول «موت الإنسان». انظر كتابه: «إرادة المعرفة»، غاليمار، باريس، ١٩٧٦ م، ص ١٨١ وما بعدها.

(١) راجع مقالة: إمام عبد الفتاح إمام، «تشريح التنين لهوبز»، مجلة المعرفة، العد ٢٣١، دمشق، ١٩٨١ م، ص ٦٢.

(٢) راجع بهذا الصدد مقالة وجيه كوثراني عن الدولة في الإسلام في مقدمته لكتاب: وثائق المؤتمر العربي الأول، دار الحداثة، ١٩٨٠ م.

(٣) راجع مقالة له، حول مفهوم الحرية في الإسلام، مجلة قضايا عربية، سنة سادسة، عدد ١.

أو استحالة قيامها. وفي الواقع، إن التمييز بين النظرة العربية والاسلامية للدولة وبين النظرة الغربية لها، لا يعكس بالضرورة تمييزاً بين مرحلتين متعاقبتين في مسيرة نشوئها وتوطدها، بقدر ما هو تمييز بين شكلين من أشكالها. وإذا كان التنظيم المجتمعي للبشر قد أسفر منذ ابتدائه عن نصاب سياسي ما، أي انطوى على إمكان الدولة ذاته، فإن هذا الإمكان قد تجسد تاريخياً في أشكال متباينة. فالمجتمعات البدائية سعت إلى رأب الانشقاق داخلها بالعمل على تحييد السلطة إلى الحد الذي تصبح معه غائبة، من هنا كانت مقولة «المجتمع ضد الدولة». وبالمقابل فإن المجتمعات الغربية الحديثة، صنعت وحدتها عن طريق شكل سلطوي يتجلى فيه حضور الدولة على كل المستويات ويهيمن على كل النشاطات. من هنا مفهوم «الكلانية» إن لم نقل مقولة الدولة ضد المجتمع. ولا شك أن هناك شكلاً من أشكال الدولة قد جسدته المجتمعات العربية والاسلامية في الماضي، لا يقوم على تغييب السلطة ولا على شموليتها، بحيث لا تندمج الدولة بالمجتمع تمام الاندماج ولا تحتويه بالكلية. بذلك يتأمن ضرب من التوازن بين الخلافة والسلطنة، بين الدعوة والملك، أي بين المجتمع والدولة. وهذا ما يمكن تبينه من خلال بحث الصلة بين الديني والسياسي، أو بين الغائب والشاهد، أو بين الشرعي والعقلي. وفي اعتقادي ينبغي البحث عن طبيعة الدولة العربية الاسلامية ضمن هذا المنظور، كما لاحظ ذلك وحاول أن يعقله أعلام الفكر السياسي العربي والإسلامي. ونحن إذ ننفي قيام دولة ـ إسلامية وقائعياً، أو تبلور مفهوم لها نظرياً، كما يقرر ذلك العروي وانطلاقاً من الشكل الذي عرفته الدولة الغربية الحديثة، فإنه يصعب علينا عندئذ إمكان معرفة نمط وجود الاجتماع العربي والاسلامي، ويستحيل علينا بالتالي عقل كينونته السياسية. بذلك نبقى بعيدين عن إدراك واقع الدولة العربية الراهن. فالدولة الاسلامية كانت موجودة على الدوام، والمسألة تكمن في كيفية تمفصلها مع الأمة لا في غيابها. نقول هذا إقراراً منا بأن النظر في طبيعة الدولة العربية كما انبنت في الماضي، هو شرط للوقوف على الاشكالية السياسية للمجتمعات العربية الحديثة، التي لم تفلح بالرغم من سعيها الحثيث والمتكرر إلى إقامة دول على النمط الغربي، والتي بالرغم من انقطاعها عن الماضي وطموحها إلى المعاصرة، ما تزال تحيا تحت وطأة الانقسامات القديمة، من دون أن تتوصل إلى فهمها واحتوائها، وتتحمل أوزار التاريخ بدل أن تعيه وتتجاوزه، الأمر الذي يجعل هذه المجتمعات عاجزة عن صنع وحدتها السياسية ووضع حد للعنف الذي يمزقها من الداخل.

التجديد والتأويل
في الثقافة العربية ـ الإسلامية[1]

يمكن النظر إلى مسألة «التجديد» كواحدة.من أهم مسائل الثقافة العربية والاسلامية، إن لم نقل بأنها المدخل إلى فهم مختلف إشكاليات هذه الثقافة. وما يدفعنا إلى هذا القول، أن الفكر العربي والاسلامي بصورة عامة ما فتىء منذ النهضة حتى يومنا هذا، يبحث عن السبل التي تؤول إلى تجديد مناهجه وميادينه ومفاهيمه. وإذا كان المثقفون العرب والمسلمون دعوا قبل نهاية القرن الماضي إلى إصلاح الثقافة وتحديثها، فإن عدداً من الباحثين العرب المرموقين في ميدان الاسلاميات، ما زال يعتبر بأن المهمة الرئيسية التي ينبغي على الفكر الاضطلاع بها، هي قيامه بإعادة نظر شاملة في مسائل الثقافة العربية والتاريخ الإسلامي. ولا نبالغ إذا قلنا بأن الهاجس الذي يغذي طموحات معظم مثقفينا ويقف وراء مشاريعهم الفكرية، هو الوصول إلى نوع من إعادة تقييم أو صياغة أو تأويل أو قراءة للتاريخ والتراث. وهذه الإعادة إذ هي شكل من أشكال البحث عن تجديد الفكر، ليست إلا إقراراً بأن العقل العربي والاسلامي ما زال يتلمس الطرق إلى أن يعقل تاريخه، وبالتالي حاضره، مع كثرة المحاولات وتباين الطرائق واختلاف المنازع.

العلاقة مع الماضي

والمرجح أن الأهمية التي ترتديها مسألة التجديد، تنبع من ارتباطها بمسألة أخرى، هي نوع العلاقة التي تقيمها المجتمعات العربية والاسلامية مع ماضيها. وإذا كان الفكر، أي فكر، ينزع دوماً إلى التجديد والإعادة، وإذا كان التجديد، بالمعنى المطلق، يقتضي دوماً إعادة النظر بالأسس التي يقوم عليها القديم والموروث، فإن علاقة الفكر العربي بماضيه تكتسب أهمية خاصة بل استثنائية، بحيث يمكن القول أن هذا الفكر كان يبحث على الدوام

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة «دراسات عربية»، الأعداد ٨ ـ ١٢ تشرين الثاني ـ كانون الأول ١٩٨٢ م.

في ماضيه، عما يبرر ميله إلى الإصلاح والتحديث أو نزوعه إلى التجديد والتغيير. نتبين ذلك إذا عرفنا بأنه ما من خيار تمضي به المجتمعات العربية والاسلامية اليوم، وما من معيار تستلهمه في تنظيم شؤونها إلا ويثير مسألة الموقف من التراث والدين، خاصة إذا عرفنا أن الذات العربية تماهت دوماً مع نفسها، من خلال الوعي الديني. فلقد شكل الإسلام كشرع ومُثل ورؤية تعين حدود الفكر وأطر السلوك، المكون الرئيسي للوعي العربي، بل جذره بالذات. لذا يبدو أن المشاريع الفكرية أو السياسية التي حاولت أن تحدد منطلقاتها على أسس مغايرة للدين لم تستطع أن تجد حلاً لإشكالية العلاقة بين الماضي والحاضر، بين الديني والسياسي، بين الاسلام والعروبة. بل يمكن القول إن أكثر المواقف علمانية قد تكشف في فكرها وتنظيمها عن نفس المسبقات الفكرية التي تحكم مقالات السلفيين. فالتيارات العلمانية على الرغم من انتسابها إلى العقل الحديث وإلى مذاهب فكرية ذات منزع تاريخي، إما أنها تقف من الماضي موقف الرفض المطلق، وإما أنها تبحث فيه عما يتطابق مع مقالاتها هي، وذلك دون أن تأخذ بعين الاعتبار أن الماضي هو جزء من صيرورتها، وأنه لا سبيل إلى تحديث العقل دون استيعاب تاريخه وتمثله. ومن هنا فإن نزوع تلك التيارات إلى الرفض لم يكن سوى الوجه الآخر للتمسك المطلق بالتراث. وإذا كان هذا الأمر يفسر عودة المكبوت المتمثل بالمد الديني الذي تشهده بعض أصقاع العالمين العربي والاسلامي، فإنه يقدم التبرير للبحث مجدداً في قضية «التجديد الفكري».

ضرورة التجديد

إذا كان التجديد ظهر بوصفه مطلب الفكر العربي الحديث، فلا يعني ذلك أن مصطلح «التجديد» هو من اختراع المحدثين. فلقد ورد معنى التجديد في حديث نبوي منطوقه أن الله يبعث لهذه الأمة (الإسلامية) على رأس كل مائة سنة هجرية من يجدد لها أمر دينها. وتبعاً لهذا الحديث يبدو التجديد أمراً ضرورياً وحيوياً بالنسبة إلى العقيدة الاسلامية. ولكن ما المعني بالتجديد هنا؟ لقد ذهب البعض إلى أن المقصود به تبيان السنة من البدعة، والإكثار من العلم ونصرة أهله[1]. غير أن هذا التحديد لا يعفينا من العودة إلى الأعمال أو التجارب التي اعتبر أصحابها من المجددين، كالشافعي والأشعري والباقلاني والغزالي،

(١) نسب هذا التعريف للعراقي. راجع تاريخ الفلسفة العربية، لمؤلفيه خليل الجر وحنا الفاخوري، الجزء الثاني، بيروت ١٩٥٨ م، ص ٣٣٧. راجع أيضاً: عبد الله العلايلي، اين الخطأ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٨ م، ص ١٤.

لكي نتبين مدى ما تنطوي عليه من تجديد. ولو عدنا إلى تجربة الغزالي مثلاً، وقد اعتبر مجدد القرن الخامس الهجري، نعثر فيها على معنى «الإحياء» كما يدل عليه عنوان أحد مؤلفاته الرئيسية: «إحياء علوم الدين». لا شك أن الإحياء ليس تجديداً على الحقيقة، خاصة إذا ما نظرنا إلى مقاصد أصحابه. فالإحياء هو عودة إلى الينابيع الأولى للدين ورجوع إلى الأصل. لقد رأى مفكر كالغزالي أن الشريعة تحولت على يد الفقهاء إلى رسوم خارجية وأحكام جامدة، وأمست مع المتكلمين والفلاسفة عبارة عن تحديدات ذهنية ومفاهيم مجردة، فابتعدت بذلك عن الإلهام الأساسي الذي مثلته النبوة والذي أعطى الإسلام اندفاعته الأولى وشكل منبع قوته. وهذا ما دعاه إلى استعادة تجربة الوحي عن طريق التصوف. وهذه الاستعادة التي يمثلها «الإحياء» تتكشف في النهاية عن تجديد ما في الرؤية للدين، ذلك أن العودة كما تتم في الإحياء تتأول الوحي بتشديدها على جانب دون آخر من التجربة النبوية، وبتغليبها معنى على آخر في تفسير كلام الله، أي بتغليبها «الكشف» على النظر، و «الأحوال» على الفرائض[1]. فليست هي عودة خالصة إلى الأصل أو تطابقاً تاماً معه، ولا يمكنها أن تكون كذلك. فكل تأويل ينطوي على تجديد ما في الرؤية والمنهج، لأن كل تأويل لا بد أن يحمل أثر الحدث واللحظة التاريخية، أي أثر الزمن. ولقد ذكر الغزالي نفسه بأنه إذا كان ثمة ضرورة للاجتهاد فلأن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية[2]، ولا يمكن تطبيق النصوص على الوقائع دون إعمال العقل. غير أن مالا يتناهى من الوقائع هو ما يأتي به الزمن، وهو إن دل على شيء فعلى أن التاريخ صيرورة. وقد ذكر الفارابي من جهته أن بإمكان الرئيس الفاضل أن يقدّر ما لم يقدره من سبقه، بل بإمكانه أن يغير كثيراً مما شرعه السلف وأن يقدره بما هو الأصلح في زمانه[3]. والواقع إذا نظرنا إلى جملة المباحث الفقهية والكلامية، نجد بأنها تمثل الأوجه التي كانت تتجدد من خلالها الشريعة على صعيد الحقوق وفي مسائل العقيدة. وما «الاجتهاد» و «التأويل» سوى منهجين ابتدعهما العقل العربي والاسلامي، في لحظاته المختلفة، لإعادة صياغة النصوص في ضوء

---

(١) مع أن الغزالي يعتبر بأن الحقيقة الصوفية ينبغي ان تكمل الشريعة ولا تتناقض معها، فإن التصوف، بما يقتضيه من الزهد والعزلة والخلوة، وبما يبتغيه من الوصول إلى الأحوال والمقامات، هو ضرب من التأول للحقيقة الدينية، يتغلب فيه المنظور الصوفي على المنظور الفقهي، بمعنى إعطاء الأولوية للتقوى الباطنية على العبادات والمعاملات.

(٢) الغزالي، المنقذ من الضلال، اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، ١٩٥٩ م، ص ٣٠.

(٣) الفارابي، كتاب الملّة، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ١٩٦٨ م، ص ٤٩ ـ ٥٠.

ما يستجد ويتغير، ولإعادة قراءة الإلهي والمقدس والمتعالي حسبما يُمليه منطق الانساني والدنيوي والتاريخي.

غير أنه مهما كانت أوجه التجديد التي تتكشف عنها جملة الممارسات العلمية في الفقه والكلام، ينبغي القول بأن إشكالية التجديد تنحصر هنا ضمن نطاق الشريعة ذاتها، إذ لا بعد للتجديد خارج الشرع. فالاجتهاد هو تقدير الأشياء التي لم يصرح بها واضع الشريعة، وبالقياس إلى الأشياء التي صرح بها وعلى حسب غرض هذا الواضع كما عرّفه الفارابي. والتأويل بما هو عودة إلى الأوليات[1]، يبحث دوماً عن دلالة الأصل ويبين عن مقاصد الشريعة ذاتها. صحيح أن الجهد الفلسفي في الإسلام قد ذهب في منحاه إلى حد المزاوجة بين الأصل الاسلامي والأصل اليوناني، وحاول أن يعقل الجانب التاريخي في الوحي، وفهم العودة على أنها عودة إلى الكائن ذاته، كما رأى حسن حنفي [2] في قراءته لأعمال الفقهاء والمفسرين، إلا أن تجربة الفلاسفة المسلمين وما ألقي عليها من شبهات، يدلان على الحدود التي كان ينبغي على الفكر أن ينمو ضمنها ويتجدد. وبالإجمال يمكن القول إن الثقافة الإسلامية كانت تتجدد إبان ازدهارها حسب منطقها الذاتي، بما تميز به هذا المنطق من استعادة دائمة للمعطى الأصلي المتمثل بالوحي، وفي مواجهة داخلية بين الفرق، بالطبع إلى جانب استيعاب التأثيرات الثقافية الخارجية التي اندمجت في بنية الفكر الإسلامي وساهمت في تكوينها إلى هذا الحد أو ذاك.

إطار العلاقة بالآخر

ومع مطلع عصر النهضة طرح التجديد بمضمون مغاير بالكلية عما ذكر أعلاه. لقد أثيرت الحاجة إليه بفعل تحول لم ينبثق من الداخل بقدر ما فرض من خارج، وفي إطار العلاقة بالآخر، وليس في إطار العلاقة بين فرقة وأخرى أو بين مذهب وآخر. لقد وجب على الثقافة الإسلامية في العصر الحديث أن تواجه ثقافة أخرى تطرح نفسها بمنطق الغزو والهيمنة والتحدي. وهكذا أصبح الآخر/ الغرب يعني بالنسبة إلينا حافزاً للتجديد ووجهاً من أوجه التماهي مع ذواتنا، شئنا ذلك أم لم نشأ، وعينا ذلك أم لم نع. هنا بدا التجديد،

---

(١) انظر بهذا الصدد: عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٣ م، ص ١١٧.

(٢) حسن حنفي، «مناهج التفسير»، (مخطوطة باللغة الفرنسية) القاهرة ١٩٦٥ م، المقدمة، ص XL VIII.

الذي شرع به الفكر العربي والاسلامي حديثاً، محاولة للنهوض بإزاء الغرب المتفوق، وأصبح ضرباً من الإصلاح والتحديث، بل فهم على أنه محاولة لإعادة البناء، بكل ما تطلبه ذلك من إعادة تحديد الهوية وإعادة اكتشاف الذات واكتساب وعي مختلف بها، كما يتبين من محاولات الأفغاني وعبده ومحمد إقبال. لذلك لم تعد مشكلة التجديد تتلخص في البحث عن الصيغ والقواعد التي تسمح بتكييف النصوص وتطبيقها على الوقائع. لقد ولدت التجربة الحديثة، وفي مختلف مجالات الحياة، وقائع تتطلب أنماطاً جديدة من المعالجة وتستدعي مراجعة بنية الثقافة نفسها. فالإشكالية أصبحت تتلخص بوجود مفارقة بين الأصالة والحداثة، بين الوفاء للماضي والانتساب إلى الحاضر، وتكشف عن صعوبة تعريف الذات من دون الآخر. والحقيقة أن الاحتكاك بالغرب أثار الجدل حول إمكان قيام الاجتماع العربي والاسلامي الحديث بمعزل عن نظام الشرع، كما استدرج دعاة الإصلاح إلى الدفاع عن مصداقية الشريعة وقدرتها على مجابهة التحدي الغربي. ولعل نقاش محمد عبده لوجهة النظر الغربية في العديد من القضايا كقضية المرأة مثلاً، يدل بوضوح على أن المقال الاصلاحي كان يقف في دفاعه عن الشريعة على أرضية الخصم من حيث لا يدري. وذلك بمقدار ما كان مضطراً إلى الاقرار بازدهار المدينة الغربية، وبمقدار ما كان هذا الازدهار يكشف عن بعض أوجه التأخر في الاجتماع الاسلامي. ولهذا نجد أكثر المفكرين الاصلاحيين قد لجأوا دفاعاً عن الذات إلى البحث عن سر التفوق الغربي في الإسلام نفسه[(١)]، فراحوا يعزون أسباب تقدم المجتمعات الأوروبية، إلى كون هذه المجتمعات قد تبنت القيم التي أهملها المسلمون والتي كانت السبب الحقيقي في انطلاقتهم الحضارية في الماضي، فركزوا على مكانة العقل والحرية في التاريخ الاسلامي، واستنطقوا الذات بما وجدوه عند العرب أو بما اعتقدوا أنه مبعث قوتهم، وبما اقتضته المساجلات الفكرية يومئذ. ولقد أصاب هشام جعيط وهو من كبار المهتمين بمسألة الإصلاح والتجديد، في تحديده لمأزق الاصلاحيين بقوله إن هؤلاء كانوا يدعون إلى إصلاحات ضد الشرع في الغالب وباستلهام قيم التجربة التاريخية الحديثة، ولكن مع تقديم هذه الاصلاحات على أنها

(١) يرى محمد عبده ان المدنية الحالية، كما ازدهرت في أوروبا قامت على «مثل ما دعا إليه الإسلام»، وإذا كانت الحضارة العربية قد تأسست على العقل والحرية، حسبما رأى الشيخ ورأى معه معاصروه من المسلمين، فإنهما، أي العقل والحرية، لم يزدهرا في الغرب إلا لأن «طلاً من وابل» الإسلام أصاب أرضه. راجع «رسالة التوحيد»، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦ م، ص ١٧٥.

اتية من الشرع نفسه[1]. وانطلاقاً من هذا النقد يقوم جعيط بتعميق إشكالية التجديد وإعادة صياغتها. ففي نظره، ينبغي أن يتم التجديد بالدين وفيه «بصورة مستقلة عنه». وهذا يعني ضرورة الفصل بين الدين والمجالات الأخرى كالتربية والحقوق والسياسة، بحيث يمتلك العقل المشرع ذاته ويسترجع كل استقلاله، وبحيث ينمو المجتمع «حسب معاييره هو» وليس تبعاً لأي رؤية مسبقة أو مبدأ متعال[2].

هوة أحدثها الزمن

ومن هذا المنظار، لا ينبغي أن نفهم الدعوة إلى التجديد بوصفها عودة إلى صفاء أصلي أو محاكاة للغرب، بل بوصفها ضرورة يفرضها التطور الداخلي للمجتمع العربي، ومحاولة لصقل تجربة هذا المجتمع الحديثة. وهي محاولة لن تتم دون استلهام قيم جديدة[3] جرى إهمالها أو التخلي عن قيم تخطتها البشرية المعاصرة. فالتجديد ينبغي أن يتناول بعض الأسس بتقديم رؤية للإسلام جديدة.

لا شك أن المجتمعات العربية والاسلامية تعيش اليوم بل منذ احتكاكها بالآخر تجربة تاريخية حديثة. وتقدم هذه التجربة معطى جديداً يكشف عن الهوة التي أحدثها الزمن والعلاقة بالآخر بين الأمس واليوم، كما تكشف عن الانفصام الحاصل في الوعي التاريخي العربي، وفي الذات الاسلامية، وهو انفصام يتجلى على صعيد السلوك والتشريع والنظرة إلى الإنسان والطبيعة والتاريخ.

قد يقول قائل بأن الحداثة لم تحمل إلينا سوى المزيد من الاغتراب الفردي والتفتت الجماعي وتعاظم السلطان السياسي، غير أن ذلك لا يعني بأية حال أن نختزل إشكالية المجتمع الاسلامي بالبحث عن أصالة مفقودة، بقدر ما يعني بأننا لم نصل بعد إلى صيغة تحفظ التوازن بيننا وبين أنفسنا، ثم بيننا وبين العالم، في عصر يتميز بالصراع حول المصالح وبالاستقطاب الدولي. وإذا كانت التقنية قد نمت على حساب الثقافة، بحيث حولت الإنسان إلى «حيوان تقني» كما يقول البعض، فإن هذا مما يعيد الاعتبار إلى ثقافتنا بل إلى سائر الثقافات غير الأوروبية. ولكنه لا يعني بأن العودة إلى ثقافتنا الأصلية هي

---

(١) هشام جعيط، الاصلاح والتجديد في الدين، مجلة الواقع، عدد ٢ ص ١٨.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ٢١.
(٣) هشام جعيط، أوروبا والإسلام، دار الحقيقة، ترجمة طلال عتريسي، بيروت ١٩٨٠ م.

الكفيلة وحدها بإيجاد الحلول لكل أزماتنا. فنحن نحيا عالم الحداثة شئنا أم بينا، ولو لم نعقل ذلك. وهذا هو الإشكال الفكري الأول: العجز عن فهم ما يجري وبالتالي عدم القدرة على تجديد العقل وتحديث الثقافة. وإذا كانت الثقافة تحفظ لكل جماعة تماسكها وتمنحها هوية ما، فليست الثقافة في النهاية «منظومة مغلقة» من الأسئلة والأجوبة كما ذهب إليه المستشرق فون غرونباوم. ليست الهوية جوهراً صافياً يعبر عن نفسه بأشكال مختلفة. فالثقافة تفترض دوماً إعادة بناء للعناصر التي تتألف منها وتتقوم بها كما يرى ليفي - ستراوس. والثقافة تنمو بإعادة تأويل الأصول والأسس. وهذا ينطبق على الثقافة الإسلامية. بل يصح القول أن ميزة هذه الثقافة أنها كانت تتجدد من خلال مبدأ «التأويل» كما سبق ذكره، وذلك بالقدر الذي تمت فيه الغلبة في الثقافة العربية الاسلامية «للخطاب البلاغي» على «الخطاب المنطقي»[١]، أي للمجاز على الاستدلال، وللبيان على البرهان. والتأويل يقوم أصلاً على «إخراج دلالة اللفظ» من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية كما عرّفه ابن رشد. قد يقول قائل إن عمل التأويل كما مارسه كبار المفكرين المسلمين، يرمي أصلاً إلى شرح وتفسير المعارف المكتسبة أكثر مما يرمي إلى توسيع مصادر المعرفة[٢] وفتح إمكانات جديدة أمام العقل. وبهذا المعنى يفترض التأويل دوماً حقيقة مكتملة ينبغي إدراكها، ومعنى أول أزلياً ينبغي البحث عنه، أو نصاً ينبغي فهمه. قد يبدو لأول وهلة أن هذا ما فعله الفكر العربي الاسلامي. فالمتكلمون كانوا يبحثون وراء الظاهر عن بواطن الأشياء، وكانوا يرمون من تأويل النص إلى النفاذ إلى المعنى الأصلي الكامن وراء المظاهر. وحتى الفلسفة الإسلامية يبدو أنها لم تخرج عن هذا الخط. فلقد اعتبر فيلسوف كابن رشد أن الحق «كمل» مع أرسطو، وتعني هذه النظرة إلى الأصل اليوناني، أن تأويلاً نهائياً للحقيقة أتى به اليونان هو التأويل الحق الذي ينبغي الانطلاق منه أو الرجوع إليه.

المنطق الخفي

ولكن مهما كان الوعي المباشر للمؤوِّل والمقصد الذي يرمي إليه، فكل تأويل ينطوي

---

(١) يمكن مراجعة الدراسة المهمة التي كتبها محمد عابد الجابري في موضوع العلاقة بين البيان والبرهان: «خصوصية العلاقة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية»، مجلة دراسات عربية، العدد ٦، ١٩٨٢ م، ص ٧٠.

(٢) هذا ما يذهب إليه أيضاً فون غرونباوم في كتابه «هوية الإسلام الثقافية»، غاليمار، باريس ١٩٦٩ م، ص ٨.

على إعادة نظر وعلى إعادة ترتيب للدلالات والمعاني[١]. فالقول هو حقل للتأويل ومجال لإنتاج المعنى. وقد أدرك الفقيه الماوردي قديماً هذه الحقيقة بتأكيده على أن الكلام يحتمل بطبعه تأويلات مختلفة، وأنه كلما كان الكلام أفصح وأغرب وأحسن نظماً كان أشد احتمالاً لفنون التأويلات وضروب التفاسير، وأن اللغة العربية أخص اللغات بهذه المعاني[٢]. وفي كل تأويل ثمة اختيار، وثمة موقف ضمني من النص يتخذه المؤول. ولذلك ينبغي أن لا ننظر إلى المعنى المباشر للنصوص بقدر ما ننظر إلى المنطق الخفي الذي يقف وراء التأويلات ونكشف عن «منطق ما لم ينطق به» المتأولون كما يقول المؤرخ عبد الله العروي[٣]. وتبعاً لهذا الفهم للتأويل ذاته، ما من قراءة إلا وتنطوي على قدر من التجديد. وحتى موقف أهل النص يمكن اعتباره ضرباً من تأويل العقيدة. فإذا كان المعتزلة مثلاً بحثوا عن الإسلام في العقل المجرد، فإن الإمام أحمد بن حنبل بحث عنه في السيرة النبوية. وإذا كان الفلاسفة تصوروا الحق قائماً بذاته ولذاته، فإن الصوفية بحثوا عن الحق عبر الخلق وركزوا على ألوهية الإنسان. فكل فرقة لها إذن رؤيتها ولغتها، سواء عند المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية. وهكذا ثمة تأويلات تمثل قراءات مختلفة للعلوي والمفارق.

وهذه القراءات المختلفة تدل أول ما تدل على قدرة الحضارة الإسلامية على التطور والازدهار. لقد ازدهرت في هذه الحضارة تسع عشرة مدرسة في الشرع خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرةكما لاحظ ذلك محمد إقبال[٤]. هذا يعني أن نمو الثقافةالاسلامية كان يتم بتقديمها إمكانات جديدة للتأويل وبالتالي للتفكير. كذلك تكشف هذه النظرة للتأويل

---

(١) معنى ذلك أنه ليس ثمة تأويل نهائي للحقيقة. وهذا ما يذهب إليه بشكل خاص نيتشه وهايدغر وفوكو. فبالنسبة إلى هؤلاء ليس التأويل بحثاً عن معنى أول بقدر ما هو تفضيل لمعنى على آخر، أو إعطاء الأولوية لمعنى على آخر. وانطلاقاً من هذه النظرة للتأويل ليس ثمة قراءة أحادية للقول. فالقول هو حقل لانتاج المعاني. انظر عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١ م، ص ١٦٨.

(٢) يرى الماوردي ان الكلام الإلهي أولى الكلام بهذه الصفات، أي أشده احتمالاً لفنون التأويل، لأنه أكثر الكلام رموزاً وأجمعه للمعاني اليسيرة والأحرف اليسيرة، وأن القرآن أولى الكتب وأخصها بهذا المعنى لأن اللغة التي كتب بها أفصح اللغات. وهذه الخاصية للكلام هي التي تفسر برأي الماوردي اختلاف الآراء وتباين المذاهب في الأمم والملل. انظر تعليقي على دراسة سعيد بنسعيد للماوردي، في كتابي مداخلات، المصدر السابق.

(٣) عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المصدر السابق، ص ١١٦.

(٤) الاصلاح والتجديد في الدين، المصدر السابق، ص ١٧.

بأنه ليس ثمة قراءة واحدة للعلوي والمفارق. وليس ثمة نظرة وحيدة الجانب إلى الوحي. ففي كل قراءة يتأول الحق من جديد. وأخيراً تكشف لنا هذه النظرة أن التجديد في الفكر العربي والاسلامي ربما سيسلك طريق التأويل. والواقع أن ما يشرع به عدد من المفكرين المعاصرين هو إعادة تأويل أو قراءة جديدة للعلاقة بين الديني والدنيوي، بين الباطن والظاهر، بين المحسوس والمفارق، بين الخالق والمخلوق. فالمسألة لا تتعلق بالفصل بين الدين والمجتمع كما يرى جعيط، ولو أن هذا الفصل ينطوي على تأويل ما للعلاقة بينهما، ذلك أن هذا الفصل يتطلب أن نعيد عقل الديني نفسه، وأن نعيد ترتيب العلاقة بينه وبين السياسي. وهي علاقة مثلت أحد أهم إشكالات الاجتماع العربي والاسلامي. ومن هنا يكتسب السؤال حول ماهية الدين، وحول طبيعة السلطة الدينية، فائدة كبيرة بالنسبة إلى ما نحن بصدده. والحقيقة أن موضوع العلاقة بين الدين والسياسة، بين الدعوة والملك، استأثر على الدوام باهتمام الفكر الاسلامي، فقهاً وكلاماً وفلسفة، كما عولج حديثاً على يد معظم دعاة الإصلاح والتجديد. غير أن معالجته لا تقوم فقط على الفصل بين الدين والسياسة، كما يدعو إليه موقف علماني، ولا على نفي كل طابع سلطوي عن الدين كما ذهب إليه البعض كمحمد عبده ومَنْ أتى بعده كعلي عبد الرازق. ولا يقوم بالمقابل على تأكيد السلطة الدينية، بل يقوم على معرفة كيفية تمفصل المجالين أي معرفة الشكل السياسي الذي ينطوي عليه كل دين، والاحتمال الديني الذي يمكن أن تتكشف عنه كل سياسة.

إن السير في هذا المنحى من أجل عقل الديني، يعني أنه لا بد من تأويل ما قد أول سابقاً. ولا بد من «إخراج الدلالة» بلغة ابن رشد. لا بد من أن نعيد القول في الموضوعات والأشياء التي قيلت سابقاً، بكل ما تنطوي عليه الإعادة من إعادة اكتشاف أو بناء. وهنا تكمن معضلة التجديد. إنه «تجديد التأويل» على حد تعبير محمد أركون[1] أحد كبار الباحثين في ميدان الاسلاميات في زمننا هذا. وإذا كان الوعي العربي والاسلامي يصر على التماهي مع الماضي بشكل ما، ويبدو غير قادر وبغير ما حاجة إلى أن يقطع مع هذا الماضي، على عكس ما يبدو من المثال الغربي حيث الذات الأوربية تنفي نفسها باستمرار ولا تتماهى مع مبدأ واحد، أو أنها لا تتصالح مع ذاتها إلا عبر نفيها لها، فإن تجديد التأويل، فضلاً عن كونه يضع حداً لنظرة سطحية وساذجة إلى الدين وإلى الحيز المفارق

(١) محمد أركون (بالاشتراك مع لويس غارديه) الإسلام بين الأمس والغد، بوشيه/ كاستيل، باريس ١٩٧٨ م، ص ١٣٠.

جملة، يؤمن خط الاستمرار مع الماضي في الوقت الذي يعمل فيه على إعادة عقل هذا الماضي. ولن يكون ثمة تجديد ما دام الأمر مقتصراً على ترداد منطوق الآيات والأحاديث وما نشأ حولهما من شروحات وتفاسير من دون إعادة فهمها وتأويلها. فكأن إشكالية الثقافة الاسلامية الحديثة تتلخص في عجزها عن التفسير وفي توقفها عن التأويل. لا يمكن إذن النظر إلى أمهات الأعمال الثقافية بمباشريتها وكما تقدم نفسها. ذلك أن هذه الأعمال تُظهر بمقدار ما تخفي، وتبين بمقدار ما تضمر، وتنبيء بمقدار ما تحجب. ولا سبيل إلى تجديد القول ما لم نعمل على استقصاء ما لا يقوله. وكأن أهم ما في القول هو ما يمتنع عن قوله. وهكذا كل قول يحيل إلى تأويل، وكل تأويل يحتمل إعادة تأويله. وبهذا يتضح أن عملية عقل شيء ما لا تنفصم عن إعادة عقل الأشياء التي تم عقلها، وأن عقل الحاضر لا ينفك عن إعادة عقل الماضي.

إنها بداية

وإذا كان التجديد يطرح علاقة الفكر مع موروثه، فإنه يثير من جهة أخرى العلاقة مع الآخر، ونعني به هنا الموقف من ثقافة الغرب. وكلا الأمرين مرتبطان، ذلك أن الموقف من التقليد والتراث يحدد الموقف من فكر الغير وثقافته، كما أن النظرة إلى هذا الغير أو التماهي بمرآته، يعدل من النظرة إلى الذات وإلى الماضي نفسه. لقد ابتكر العقل الحديث مناهج جديدة للبحث، وافتتح آفاقاً جديدة أمام الفكر، وراكم معارف هائلة في الميادين العلمية المختلفة الطبيعية منها والانسانية. ولا يمكن لهذه المكتسبات إلا أن تشكل بداية منهجية بالنسبة للفكر العربي، وأن تعمق نظره في المسائل المطروحة عليه، وأن تفتح أمامه نوافذ جديدة لتناول قضاياه. والواقع أن الحضارة الاسلامية استوعبت، إبان ازدهارها، مختلف الثقافات القديمة التي احتكت بها أو دخلت في مواجهة معها، فاستخدمتها في تحقيق مقاصدها، واغتنت بها، إن لم نقل تقومت بها. وإذا كانت الهيمنة التي تحتلها ثقافة الغير، تفرض التمسك بالخصوصية، فإنها تفرض في الوقت نفسه، المرونة والانفتاح على الغير، ولا مناص من ذلك. فلا مماهاة إلا عبر الغير. بيد أنه إذا كان ابن رشد قد قرر، بحق، في زمنه، انطلاقاً من كونية العقل ومن النزوع الانساني إلى الكلي، بأن النظر إلى مناهج العلم أو «آلة النظر» كما سماها هو نفسه، ينبغي أن يحصل بمعزل عن ملة واضعها، فإن العقل الحديث لم يعد يفصل بين الآلة والمضمون، وبين المنهج والموضوع. فكل اقتباس لا بد أن يطور نظرنا إلى الأشياء ومفهومنا عن العالم. . وبالمقابل لن يتجدد فكرنا

وتتبدل نظرتنا، ما لم نصل إلى إغناء العلم ذاته، بل إلى تبديل النظرة إلى الثقافة البشرية جملة.

فإذا كان العلم الحديث يزودنا بمعطيات مهمة بالنسبة إلى فهم مسألة الدولة والسلطة مثلاً، فإن الانطلاق من هذه المعطيات لا بد أن يوصلنا إلى إعادة فهم مسألة الدولة عندنا وإلى إغناء مفهوم الدولة بصورة عامة. وبهذا يتضح من جهة أخرى بأنه إذا كان التجديد يفترض إعادة عقل الماضي، فإنه يفترض في الوقت نفسه إغناء وتطوير المعرفة الانسانية ذاتها وإعادة تعريف العقل نفسه.

الهوية والغيرية
في المقال الفلسفي العربي[1]

أزمة الهوية

يبدو لمن يتتبع مختلف الدراسات التي تتصل بموضوعة «الهوية»، أن هذه الموضوعة تستأثر حالياً بقسط وافر من جهود المفكرين الغربيين وتدخل في صلب اهتماماتهم العلمية. وإذا كان الفكر الفلسفي قد عالج، منذ البداية الاغريقية، مسألة الهوية بوصفها أحد مبادىء المنطق ومقولة من مقولات الكينونة، فإن هذه المسألة قد تعدت اليوم نطاق البحث الفلسفي الصرف لتطل على المجال المعرفي برمته، ولتصبح إشكالية تميز كل ثقافة بالذات، كما تعدت صعيد النظر لتغدو أزمة تعيشها الجماعات الثقافية في صميمها. إنها تقع على أكثر من «مفترق» كما يرى كلود ليفي ـ ستروواس[2]. فهي تهم مختلف الميادين العلمية من الرياضيات حتى الأنتنولوجيا، مروراً بالفلسفة والألسنية والتحليل النفسي. وهي تهم كل المجتمعات التي تدرسها الأنتنولوجيا، سواء اختص الأمر بجماعة بدائية أو بمجتمع تكنولوجي، على رغم ما بين هذه المجتمات من تباين ثقافي أو اختلاف جغرافي. كما تهم بشكل خاص المشتغلين في الحقل الأنتروبولوجي مِمّن ينسب إليهم «هوس الهوية» أي هاجس البحث عن الشبيه والمماثل. لا شك أن هذا الاهتمام الذي يبديه الفكر بمسألة الهوية، يعبر عن «أزمة هوية» لا يتورع ليفي ـ ستراوس عن اعتبارها «الداء الجديد» الذي يميز عصرنا. غير أن هذا الأمر لا يعني الالتفات إلى المظاهر الذاتية لهذه الأزمة، بقدر ما يعني النظر إلى الشروط الموضوعية التي تعكسها أزمة الهوية أو تشكل عرضاً من أعراضها.

---

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة «دراسات عربية» العدد ٤ شباط ١٩٨٢ م.

(٢) من المفيد إحالة القارىء إلى الحلقات الدراسية حول الهوية التي تمت باشراف ليفي ـ ستراوس وتنظيم جان ـ ماري بنوا والتي يدين لها هذا البحث في قراءته اشكالية الهوية لدى المفكرين العرب، انظر: الهوية (بالفرنسية)، منشورات غراسيه، باريس، ١٩٧٧ م، ص ٩.

في الواقع، ثمة عاملان أديا إلى طرح الهوية كإشكالية من إشكاليات الثقافة الغربية.

هناك من جهة أولى عامل معرفي صرف يتعلق بطبيعة المشروع الاتنولوجي ذاته. فالاتنولوجيا ترمي أصلاً إلى دراسة الشعوب وإدراك خصائصها الثقافية، وتحرص فعلاً على تنوع الثقافات. غير أن العلم الاتنولوجي يخضع منذ فترة لانتقادات عنيفة تطال بالضبط المبدأ الذي يقوم عليه هذا العلم. فقد اعتبر البعض أن الاتنولوجي يسعى إلى دراسة ثقافات غريبة غير قابلة لأن تتمثل بتعابير ومقولات الفكر الأوروبي، ولذلك فإن رجل الاتنولوجيا إذ يرمي إلى معرفة الآخر، وهو هنا الشعوب غير الأوروبية، لن يفعل سوى صهر ثقافات هذه الشعوب واحتواء فروقاتها والتضحية بأصالتها وبالتالي سحق تواريخها الخاصة. وهكذا يقوم المشروع الاتنولوجي في نظر هؤلاء على مماهاة الآخر بالذات وعلى النظر إليه بمرآة الأنا. وبسبب من هذا النقد الذي تعرضت له الاتنولوجيا، أثير التساؤل حول ماهية الثقافة ذاتها، وحول إمكان معرفة الآخر، مما أدى إلى طرح مسألة الهوية على بساط البحث، وإعادة النظر في إشكاليتها[1].

ثمة عامل آخر لا ينفصل عن العامل السابق ويتعلق بما يشهده الجيل الأوروبي والغربي عامة (جيل ما بعد ١٩٦٨) من نزوع قوي إلى التباين والاختلاف، اختلاف الجنسين، واختلاف الثقافة والطبيعة، واختلاف الثقافات بعضها عن بعض، واختلاف الثقافات المحلية عن الثقافة الوطنية. وهذا ما حدا بجان ـ ماري بنوا[2] إلى القول بأن مسألة الاختلاف تخترق عصرنا الحالي. ومسألة الاختلاف تفضي في النهاية إلى طرح مسألة الهوية. فالهوس الذي يدفع أفراداً أو جماعات إلى أن يكونوا مختلفين عن الآخرين، يدفعهم إلى البحث عما يصنع اختلافهم وتمايزهم أي إلى البحث عن هويتهم الخاصة والمنفصلة. ولعله من قبيل المفارقة أن ينزع البشر إلى العزلة والانطواء بمقدار ما تنتشر وسائل الاتصال بينهم، وأن تبرز مسألة الخصوصيات الثقافية بمقدار ما يسير العالم نحو التوحد، وأن يقوى الشعور بالابتعاد عن الآخر بمقدار ما يتم التقرب منه والتماهي معه.

غير أن الحلم بالانفصال والبحث عن الجذور، يقابلهما في الوقت نفسه إلحاح قوي لدى البعض باستعادة الفكرة القديمة عن وحدة الطبيعة البشرية، أي باستعادة هوية كلية ومتعالية يندرج تحتها الإنسان بذاته مجرداً عن حدود الزمان والمكان. لذا أمكن لجان ـ

---

(١) وهو ما حدا بليفي ـ ستراوس إلى تنظيم حلقاته الدراسية عن الهوية، حسبما ورد في الهامش (١).

(٢) الهوية، المصدر السابق، ص ١٣ ـ ١٤.

ماري بنوا[1] أن يصوغ إشكالية الهوية ضمن حدين يتأرجحان بين التفرد والانفصال من جهة، وبين الوحدة الشاملة التي تبتلع الفروقات ولا تقيم وزناً لتنوع الثقافات من جهة أخرى. والواقع أن الفكر الغربي ينحو حالياً منحنى نقدياً في معالجته لفكرة الهوية. فهو يميل إلى تفكيك الهوية إلى مختلف عناصرها وتعيناتها، بحيث تُتمثل الهوية من خلال لعبة الاختلافات والتشابهات، وبحيث يُنظر إليها بوصفها حصيلة اختلاف وتنوع، لا نتيجة تشابه أصلي[2]، وبحيث تبدو المغايرة مقوماً من مقوماتها. وبهذا لا تعود الهوية بمثابة جوهر ثابت أو ماهية صافية يُبحث عنها، بقدر ما تصبح حصيلة يعاد بناؤها واكتشافها.

وإذا كان التساؤل حول الهوية يبدو أمراً مشروعاً في نظر المثقف الغربي، فإنه من باب أولى أن ننظر في إشكالية الهوية في ضوء الثقافة العربية والاسلامية، خاصة وأن أزمة هذه الثقافة بدت على الدوام في الحقبة الحديثة على أنها إشكالية هوية. فلقد ارتبطت فكرة الهوية بوعي الذات لدى العرب والمسلمين، منذ ما اصطلح على تسميته بـ «صدمة الحداثة». وإذا كانت مرحلة النهضة شهدت بداية الأزمة التي اعترت هذا الوعي، إزاء ثقافة غربية غازية ومتفوقة، فإن المجتمعات العربية والاسلامية تشهد أيضاً في هذه الآونة أزمة هوية ثقافية حادة. وتعبر هذه الأزمة عن نفسها من خلال العودة مجدداً إلى اكتشاف الذات والتأكيد على الأصالة المفقودة، كما تتجلى من خلال بروز ضرب من ضروب المقال الديني. وهذا المقال إذ يرمي أصلاً إلى لأم الذات، فإن حضوره يدل على وجود أزمة معنى[3]، وبالتالي أزمة هوية.

ونحن إذ نرمي هنا إلى النظر في مفهوم الهوية كما تكون في الفكر العربي الاسلامي، فإننا سنقتصر على تتبع هذا المفهوم في بعض النصوص الأساسية في الكلام والفلسفة والتصوف، وسينصب جهدنا بالدرجة الأولى على معالجة المفهوم الذي تقدمه هذه النصوص للمطلق، وبالتحديد لله، لكي نتبين تصور المماثل والمختلف، الأنا والآخر، الواحد والمتعدد، لدى بعض كبار المفكرين العرب والمسلمين. إن دراسة المفاهيم المختلفة عن الذات الإلهية تنبىء في نهاية التحليل عن ضروب مختلفة من وعي الإنسان

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢) عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العلم والايديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١ م، ص ١٣٣.

(٣) انظر تحليل جوليا كريستيفا في «الهوية»، المصدر السابق، ص ٢٤٨.

بذاته. وإذا كان الفلاسفة العرب قالوا قديماً أن من عرف نفسه فقد عرف ربه، فإنه يمكن القول، بالمقابل، إن معرفة تصور الإنسان لله هو شكل من أشكال وعيه بذاته، بل هو الشكل الأعلى لهذا الوعي كما يقول هيغل. إن المطلق إذ يبدو آخر مغايراً للإنسان ومفارقاً له، فهو من جهة أخرى، يعبر بصورة فائقة عن الذات ويشكل «مرآة» تعيد بناء هذه الذات على حد تعبير غوسدورف[1].

الكينونة هوية

ولا بد قبل الشروع فيما نحن بصدده من العودة قليلاً إلى الفكر اليوناني الذي يقدم أول تناول نظري لمسألة الهوية. ولا يقصد بهذه العودة الغرق في لعبة المماهاة مع الأصل اليوناني لمفهوم الهوية. بل المطلوب قبل كل شيء معرفة الكيفية التي تتم بها استعادة هذا المفهوم في الفكر العربي والاسلامي، أي الكيفية التي يُؤول بها أو يعاد تأويله، إذا صح أن كل قول يحيل إلى تأويل وكل تأويل يحتمل إعادة تأويله.

وإذا كان اليونان قد افتتحوا التفكير الفلسفي بالتساؤل حول ماهية الوجود، فإنهم طلبوا الوجود الحق من خلال المماهاة، لذلك فقد تصوروا الوجود مماثلاً بطبيعته لشيء يبقى هو هو على الدوام، بمعزل عن كل الاختلافات الظاهرة. فمنذ بارمنيدس المؤسس الحقيقي لعلم الوجود (الأنطولوجيا)، حُددت الكينونة بوصفها ما «يتماهى مع ذاته»[2]. وهذا التصور للوجود من خلال مقولة الهوية نجده أجلى وأوضح عند أفلاطون الذي يتابع على الصعيد الأنطولوجي سلفه بارمنيدس، فيحدد الكائن الحق بأنه «ما يكون هو ذاته بما هو ذاته»[3]. فالسمة الأساسية التي تطبع الكائن هي إذن مساواته مع نفسه. وما يصفه أفلاطون بأنه واحد وأزلي وبسيط ومعقول وإلهي، هو الذي يمتلك على الدوام هويته أي ما يبقى عين ذاته باستمرار. ومن هنا يبدو أن مفاهيم الوجود والمعقولية والفكر المحض، قد تم تمثلها في الفكر اليوناني بدءاً من فكرة الهوية، بحيث أن التعارض بين ما يكون وما لا يكون، بين ما يعقل وما لا يعقل، هو تعارض بين المماثل والمختلف، بين الواحد

---

(١) ج. غوسدروف، مصنف في الماورائيات (بالفرنسية)، منشورات، أرمان كولان، باريس، ١٩٥٦ م، ص ١٢٣.

(٢) راجع كتاب: اتيان جيلسون، الكائن والماهية (بالفرنسية)، منشورات ج. فران، باريس، ١٩٦٢ م، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

والمتعدد، بين المتصل والمنفصل. فالعقل يعادل هنا المماهاة والوحدة والتجانس. وإذا كان مقال العقل تأسس مع اليونان، فلا يُظن أن العقل قد انتصر مع أفلاطون على الخرافة، كما اعتاد الفكر أن يقرأ تاريخه. فما فعله العقل، حسبما يذهب إليه ميشال سير[١] (Serres)، هو نسج مكان وحيد ومتجانس: المكان الاقليدي (نسبة لاقليدس) الذي يسمح بالقياس الهندسي للأرض، وبكل انتقال ممكن في الفراغ، والذي يُخضع تعدد الأشكال ويربط ما بين كل التنوعات المكانية التي يصعب تجاوزها أو تصورها. فالمقال العقلي هو قبض اللوغوس على الفروقات واحتواؤها. إنه رأب الصدوع التي تتفتق عنها فوضى المكان، وكبت ما يسميه سير «التوبولوجيا الوحشية»[٢] التي كانت تميز المقال الخرافي والتي تقوم على كثرة المساحات الأصلية وتنوعها.

غير أن تمثل الكينونة كماهية صافية، كفكر محض، كوحدة تامة تتساوى مع نفسها، يجعل من غير الممكن تعريف هذه الكينونة. وكان أفلاطون نفسه قد أدرك هذه العلاقة الملتبسة بين الكائن والواحد، بين الهوية والوجود، بين المثال الذي يتعالى على الصيرورة والتعدد، بين الوجود المحسوس والمتغير. ذلك أنه إذا سلّمنا بأنه لا يوجود حقيقة إلا الواحد المتماهي مع ذاته، نكون قد أغلقنا من جهة ثانية بأن ما يتماهى مع ذاته لا يمكن أن يكون هو هو إلا بمقدار ما لا يكون هو سواه. فإذا كان المماثل هو شرط الكائن، فالمختلف هو شرط اللاكائن، لأنه بمجرد أن يوجد كل كائن على ما هو عليه، أي أن يكون، فإنه سيكون مختلفاً عن كل ما سواه وبالتالي أن لا يكون، وبهذا تقبع «اللاكينونة في الكينونة»[٣]. وعندئذ تنفتح المنظومة الافلاطونية على التناقضات.

إن الدرس الذي يمكن استخلاصه من الافلاطونية، هو أن التضحية بالمتعدد والمتغير والآخر في سبيل تصور ماهية صافية للوجود، ليست مستحيلة عقلياً أو معرفياً، بل ربما تم هذا التصور بقصد معرفي قبل كل شيء. ولكن هذا التطلب المعرفي للكلي والعام والمطلق، يفضي من جهة أخرى إلى اختزال الكينونة وإفقارها، نحو ما يتعدى الوجود والواقع. ولعل الافلاطونية تعاني من ثنائية ترسم «حدود أنطولوجيا» تقوم على فكرة الماهية

---

(١) ميشال سير، المقال والمسار، في «الهوية»، المصدر السابق، ص ٣٨ و٣٩.

(٢) لا تهتم التوبولوجيا بشكل الشيء وحجمه، بل بموقعه بالنسبة إلى الأشياء الأخرى.

(٣) راجع اتيان جيلسون، المصدر السابق، ص ٣٧.

كما يقول إتيان جيلسون[١]. وتتمثل هذه الثنائية بالصعوبة التي تنشأ عن اختزال الكائن إلى الوحدة والهوية كما تظهر في محاورات بارمنيدس والسوفسطائي، لأنه بمقدار ما يُتصور الكائن واحداً يصبح متعدداً، وبمقدار ما يتصور عين ذاته يصبح هو غيره. والجدل الافلاطوني يعكس أصلاً المحتوى المتناقض للوجود، أي تأرجحه بين الكون والعدم، بين الثبات والتغير. وبالفعل، فالتناقض الذي ينشأ عن رد الكائن إلى «المثال»، وبالتالي استعصاء هذا الكائن على الحد والتعريف، لدليل على أن المشروع الفلسفي الافلاطوني وإن بقي وفياً لفكرة الماهية، وإن طمح إلى تأسيس نظام مغلق للفكر، فإنه كان مدركاً أن الوجود مغايرة وأن الكينونة انشقاق، ومن هنا عدم إمكان سد المنافذ أمام التساؤل أو المصادرة على حركة المقال العقلي وازدواجيته[٢]، أي إمكان عودته على البدء واستئناف البحث. إن هذه الازدواجية التي تبقي الأبواب مشرعة أمام البحث، والتي تنمّ عن صعوبة القبض على الكائن من خلال لعبة المفهوم، وتمنع تحول الفكر إلى ضرب من تحصيل الحاصل، هي التي جعلت الافلاطونية موضعاً لتفسيرات مختلفة بل متناقضة. والواقع أن الفلسفة بمقدار ما تبدي من ازدواجية، تقدم إمكانات أوفر وأخصب لإعادة التأويل والصياغة. وهذا ما خضعت له الفلسفة الافلاطونية نفسها. فإذا كانت فلسفة أرسطو تستعيد «المثال» الافلاطوني من خلال «الصورة»، فإن أفلوطين قام من جهة أخرى بتطوير جانب من جوانب الافلاطونية. فذهب في تجاوزه صعوبة المطابقة بين الكائن والواحد عند أفلاطون إلى نفي صفة الكون عن الواحد. لقد اعتبر الفيلسوف الاسكندراني أن الواحد عار عن الكون وعن المعقولية أيضاً، لأنه هو السبب في وجود ما يوجد. ولكي يكون كذلك، ينبغي، برأيه، أن لا يتمتع بصفة الكون أصلاً. وبهذا أقام أفلوطين انقطاعاً جذرياً بين الأشياء ومبدأها[٣]، تحول معه علم الوجود الافلاطوني إلى ضرب من علم يبحث في نشأة الكون أكثر مما يرمي إلى عقله!

إن الفكر اليوناني بتأسيسه مقالاً للعقل، افتتح أفقاً معرفياً وسم الثقافة الغربية على اختلاف مراحلها. ونعني به هذا النمط من المعرفة والبحث الذي تمثله الفلسفة، والذي

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢) انظر بهذا الصدد مقالة: وضاح شرارة، شبهة الفلسفة، دراسات عربية، العدد ٤، ١٩٨٠ م، ص ٣٤.

(٣) اتيان جيلسون، المصدر السابق، ص ٤١ ـ ٤٥.

يقوم على بناء المفاهيم والارتقاء من الرأي أو الظن إلى قول مترابط ومعقول، أي إلى قول كلي. غير أن الفلسفة وبالتحديد الماورائيات، بالرغم من إعلائها من شأن العقل، انطوت دوماً على قدر من «الوهم» كما يقول نيتشه[١]، جعل الفكر الغربي يبحث عن المعنى في المفهوم الثابت والمثال المجرد، ومن خلال التشابه. والواقع أن مبدأ الهوية في المنطق، ليس مجرد آلة للنظر، بل هو ينم عن محتوى الفكر نفسه، أي النظر إلى الأشياء من خلال تشابهها أو ردها إلى أصل أول تتماهى من خلاله. وإذا كانت مفاهيم الجوهر والهوية التي ابتدعها الفكر تعمل على تجميد عالم الصيرورة كما رأى نيتشه[٢]، فإنها تعمل من جهة ثانية على احتواء الفروقات وعلى إلغاء التعدد، وبالتالي تنطوي على خطر عدم الاعتراف بالآخر أو العمل على نفيه. وبالفعل، فإن مفهوم «المثال» الافلاطوني أو مفهوم «الصورة» الأرسطوطاليسية، بالرغم من تضمنهما القول بمثال إنساني واحد وبطبيعة بشرية عامة، لم يمنعا إمامي الفلسفة اليونانية من النظر إلى الشعوب الأخرى ـ غير اليونانية ـ كبرابرة، وبالتالي تجويز إخضاعهم واسترقاقهم[٣]. وإنه لمن المفارقة أن يقر مفكران كبيران، ساهما بتحديد مفهوم العقل وصياغته، التميز بين يوناني وبربري أو بين عبد وحر.

لقد تخيل اليونان أنفسهم داخل مدنهم وكأنهم يعيشون في عالم مكتمل، في مساحة يحكمها العقل والمنطق وتسودها الذيمقراطية، مساحة متجانسة الأبعاد كل شيء فيها قابل لأن يوصف ويقاس ويعقل... بينما نظروا إلى الشعوب الأخرى وكأنها في عالم هو في طوره الهيولاني، أو تقوم في مساحة تسودها الخرافة، ويعمل على نهبها التنافر والفوضى[٤]. باختصار لقد تصوروا أنفسهم مثال العالم وصورته، بينما نظروا إلى الآخرين بوصفهم مادته وموضوعه. وليس في الأمر تناقضاً. فإذا كان القول بوجود ماهية ثابتة، قد صيغ لمنع التغير واحتواء التعدد، فإنه يصبح مفهوماً (وليس مبرراً بالطبع) موقف كل من أفلاطون وأرسطو من الآخر. فالموقف المعادي للغير ينبع أصلاً من رفض التغير. لأن التغير ينطوي على احتمال المغايرة، أي أن لا يكون الشيء عين ذاته، بل غيره أيضاً.

---

(١) انظر عبد السلام بنعبد العالي، المصدر السابق، ص ١٤٠.
(٢) المصدر نفسه، ١٤٥.
(٣) انظر، أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١٨٦ ـ ١٨٩، وانظر أيضاً، يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، ١٩٧٧ م، ص ١٠٨ و١٠٣.
(٤) انظر ميشال سير، «الهوية» المصدر السابق، ص ٣٧ ـ ٣٨.

وعندئذ يتم التماهي عبر الآخر وليس عبر الذات[1]. وهو أمر كان من الصعب قبوله في مساحة ثقافية تقوم على فكرة الهوية، بما هي استمرار ووحدة وبحث عن المشابهة. وهكذا لم تعصم الفكر اليوناني عقلانيته وقوله بطبيعة إنسانية عامة عن الخطأ في النظر إلى الثقافات والشعوب الأخرى. فالمنطق لا ينتج الحق دوماً. والمقولة لا تستوعب ثراء الكائن. والعقل ينزع إلى التوحيد على قدر نزوعه إلى النفي والالغاء. ألم تنطو التجربة التاريخية الحديثة للغرب، على الرغم من منزعها العقلي والانساني والتحرري، على خطر إلغاء ثقافات الشعوب الأخرى وسحق تواريخها، كما يتبين من النقد الانتروبولوجي للرؤية التي يقدمها الفكر الغربي عن الآخر؟

المقال الفلسفي والمقال الديني

إن المساحة الثقافية التي تكونت مع ظهور الإسلام تختلف ولا ريب عن تلك التي تكونت في المدينة اليونانية، وهو اختلاف يعود إلى الفرق بين المقال الفلسفي والمقال الديني. لقد عنى المقال الفلسفي كما بناه ودشنه اليونان «انسحاب الآلهة» كما يقول مؤرخ الفلسفة شاتليه[2]، أما المقال الديني فهو في صميمه مقال الإله. الأول بحث ونظر، فيما الثاني هو وحي. والأول معاييره عقلية فيما الثاني ينبيء عن الغيب، أي هو نقل. والمقال الفلسفي يتوسل أصلاً أصلاً «البرهان»، بينما يتوسل المقال الديني في الغالب وكما يبدو في الحالة الاسلامية «المجاز»، حسبما يرى ابن رشد، المجاز الذي شكل على كل حال المرتكز الأصلي لكل تأويل خضع له هذا المقال. وأخيراً، إن المقال الفلسفي كان يبحث دوماً عن المماهاة، وهذا ما يفسر سعي الفكر على الدوام إلى إنشاء منظومات مغلقة، تبتلع كل الفروقات التي تظهرها الموجودات، وتحيل كل المظاهر إلى وحدة تامة. بينما يبدو المقال الديني مثلاً، أقل نزوعاً إلى المماهاة وبالتالي أكثر تضمناً للمغايرة. فنظرية «الخلق» تمثل هذا التوتر بين الهوية والمغايرة، بين التعالي عن الخلق والحاجة إليه. والخطاب الديني يوجه أصلاً للآخر (الإنسان) أكثر مما هو مقال يقول وحدة الذات والكينونة. ولا يعني ذلك غياب الإلهي من النتاج الفلسفي. فالفلسفة إذ تسعى إلى إنشاء مقال للعقل وإذ تحدد العقل بوصفه الكلي والشامل، تفترض أصلاً ما يتجاوز المحسوس والمتغير والظاهر إلى الماوراء، أي إلى الإلهي. وكذلك، فالفلسفة تتغذى من الخيالي وتفضي إليه. غير أنه

---

(١) انظر حسن قبيسي، رودنسون ونبي الإسلام، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١ م، ص ١٢٢.
(٢) في «تاريخ الفلسفة» (بالفرنسية) الجزء الأول، هاشيت، ١٩٧٢ م، ص ١٣٥.

بالرغم من ذلك، فإن من مقومات المقال الفلسفي أن يحيل إلى نفسه، وأن يستمد حقيقته من ذاته لا من خارجه، وذلك بالقدر الذي يعمل فيه على إنقاذ الإلهي في الإنسان وتعزيزه[1]. وبالمقابل، إذا كان القول الديني يحيل دوماً إلى خارجه وينظر إلى العقل لا بوصفه يولد المعنى، بل بوصفه يشرحه ويفسره ويؤوله، فإن هذا المقال ينطوي على منطق ضمني يمارس من خلاله لعبة العقل، ويقدم تأويلاً للكينونة وفهما للدلالة من خلال تصوره لله والمطلق. وهكذا لم يعد من الجائز النظر إلى الفلسفة على أنها عقلانية خالصة، كما لم يعد أيضاً من الجائز النظر إلى القول الديني بوصفه «غيباً» مطلقاً، أو «نقلاً» خالصاً. وما يهمنا هنا هو أن نعرف كيف تتمفصل في المقال العقلي الإسلامي الهوية مع المغايرة، والوحدة مع التعدد.

لا شك أن قوام النظرة الاسلامية إلى الهوية ينبغي البحث عنه في القرآن ذاته، باعتباره المرجع والمصدر والأصل. وهذا يتطلب قراءة ما للحدث القرآني. يتطلب إعادة تأويل للعلاقة بين الله والعالم، وبين الله والإنسان. غير أننا لن نزعم بأننا سنقوم بإعادة التأويل هذه، مع أن «تجديد التأويل»[2] هو شرط تجديد الفكر العربي والاسلامي وازدهاره، وهو الهدف الذي يسعى إليه المفكرون الاسلاميون منذ النهضة حتى اليوم. ما نحاوله هنا هو النظر في بعض التأويلات الفلسفية للإلهي في الإسلام. فلعل في استعادة ذلك ما يسهم في إضاءة فكرة الهوية الاسلامية، على الرغم من أن هذه الاستعادة تضمر إلى حد ما قدراً من التأويل.

صفاته هي هو

ثمة تصور عن الله قُدم دوماً على أنه التصور الحقيقي للذات الإلهية. ومؤدى هذا التصور أن الله هو هو وأنه متعال على الكون. والحق أنه إذا كانت الغلبة قد كتبت لهذا المفهوم الذي يرى في الله مغايرة كلية للعالم، فإن إعادة قراءة النص القرآني قد تظهر أن هذا المفهوم ليس فيه النهاية إلا تأويلاً من بين تأويلات كثيرة. والانطلاق من هذا الاعتبار يفتح الباب أمام تأويلات أخرى تنظر إلى ما يتكشف عنه النص من علاقة جدلية بين الله والعالم، بين المطلق والنسبي، كما هو الحال في الرؤية الصوفية التي تقع على أرضية الإسلام ذاته.

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٢) من الملاحظ ان معظم المفكرين العرب المعاصرين ينظرون إلى أعمالهم وكتاباتهم بوصفها مشاريع لاعادة النظر أو الصياغة أو القراءة.

لا شك أن النص القرآني يشدد في جانب منه على ثنائية الله والعالم، وهي الثنائية التي شكلت مرتكزاً للتأويل الكلامي الذي يؤكد على فكرة التنزيه التي تعتبر عند المعتزلة لب فكرة التوحيد. لقد دافع المعتزلة عن تعالي الله بشكل جعل من غير الممكن إيجاد أي تواطؤ بينه وبين العالم، أو أي تصور لعلاقة مشتركة. وقد أدرك مؤرخو العقائد الاسلامية هذا الأمر، فوصفوا المعتزلة بأنهم من «المعطلة». قد يبدو الفكر المعتزلي من هذه الجهة منطقياً إلى أبعد حدود المنطق. فالانطلاق من مبدأ التعالي يحتم نفي الصفات عن الله ويقود إلى إلغاء أي شبه بينه وبين العالم. غير أن نفي الصفات والحد عن الله باستثناء القول بأنه «قديم» أو «واحد»، قد أوقع المعتزلة من جهة أخرى في تناقضات لا فكاك منها. فمن شأن ذلك أن يبقي مشكلة الخلق من دون حل، إن لم يزدها تعقيداً. لقد ذهب العلاف إلى «أن إرادة الله لا محل لها»[1]. ذلك أن إرادته لما خلق هي خلقه له، وخلقه للشيء عنده هو غير الشيء، بل الخلق عنده قول في لا محل. وكذلك نفى النظام الإرادة عن الله، سواء إرادته لأفعاله أو إرادته لأفعال الخلق. وهكذا انساق المعتزلة في نصرتهم لفكرة التنزية إلى التمييز بين الإرادة والمراد، بين خلق الشيء والشيء نفسه. ومع أن أقوال النظام في بعض مسائل الطبيعة تحتمل بعض التفسير الجدلي، كحديثه عن «أن كل شيء قد يداخله ضده وخلافه»[2]، فإن تصوره للعلاقة بين الله والعالم تضع هوة أنطولوجية بين الدائرة الإلهية والدائرة الإنسانية، وتمنع أي احتمال لتصور جدلي للعلاقة بينهما. وهذا يعني أنه لامجال عند المعتزلة لأن نفتش عن نظرية للخلق. لأنه ما دامت إرادة الله غير مراده، وما دام الخلق مخلوقاً بلا خلق[3]، لا يعود بإمكاننا أن نتصور هوية الله.

وبالفعل لقد أوصل تحليل المعتزلة للصفات إلى أقصى درجات التجريد للماهية الإلهية، بحيث لا يمكن أن ينسب لله إلا ما هو في ذاته ولذاته: «عالم بعلم وعلمه ذاته، وقادرة بقدرة وقدرته ذاته. . .». ولكن إذا كانت الصفات الإلهية لا تثبت لله إلا ما هو في ذاته ولذاته[4] بمعزل عن العالم، حتى ولو كانت تلك الصفات تتعلق بالإرادة والقدرة

---

(١) الشهرستاني، الجزء الأول، تحقيق محمد عبد الحميد، القاهرة ١٩٦٩ م، ص ٥١.

(٢) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الجزء الأول دار الفارابي، ص ٧٤٩ ـ ٧٥٠.

(٣) الشهرستاني، المصدر السابق، ص ٤٩.

(٤) لقد فسر القاضي عبد الجبار المعتزلي عبارة العلاف الشهيرة، «انه تعالى عالم بعلم هو هو»، بأن العلاف يقصد «ان الله عالم لذاته». . إلا أنه لم تتلخص له العبارة، كذلك يقول الجبائي انه يستحق=

والعلم، فإن ثمن ذلك أن تصبح الذات الإلهية بعيدة عن متناول الفكر. وبهذا نصل إلى تعطيل الذات من كل صفة، أي إلى قطع علاقتها بكل موضوع، وكأنها ذات صرف، وعندها لا نعود نعرف ما هو الله، ذلك أن الله بدون العالم لا يعود هو الله على حد تعبير هيغل[1]، أي أنه يفقد ماهيته، ذلك أن الذي يتطابق مع نفسه بشكل مطلق لا توسط فيه أو أخروية، ليس امتلاء تاماً بقدر ما هو فراغ وخواء.

ولكن ما ينفيه المعتزلة من جهة، قد يثبتونه من جهة أخرى. فإذا كانوا وصلوا في دفاعهم عن تعالي الذات الإلهية إلى سلبها من كل صفة، فإن تلك «السلوب» (الصفات السلبية) إذ تعني أن الله لا يُعرف بذاته، فإنها تعني من وجه آخر أن الذات الإلهية لا يمكن أن تتعين هويتها إلا من خلال مغايرتها. وخلافاً لذلك لا مناص من الوصول إلى فراغ المفهوم أو إلى ذلك الخُلف الذي تمثله الصيغة الآنفة الذكر: «الخلق مخلوق لا بخلق». والواقع أن الله إذا كان لا يوصف إلا بالقدم والوحدة، فإن هذا الوصف يتعين بالنسبة إلى الحادث والكثير. وبمعنى آخر إذا كان ما يثبته المعتزلة لله من صفات يقصد منه النفي بالدرجة الأولى، (نفي الحدوث والكثرة والجهل والعجز... مقابل القدم والوحدة والعلم والقدرة...)، فإن هذا النفي يعني أنه إذا كان كل وصف للذات الإلهية ينطوي على قدر من التشبيه، فإما أنه يستحيل وصف هذه الذات لانتفاء أي شبه بينها وبين الإنسان أو الأشياء، وإما أن معرفتنا لها لا تنفصل عما نسلبه منها، وأن ماهيتها تتقوم بالوصف الذي توصف به، وهذا ما ذهب إليه الباقلاني في تفسيره لموقف المعتزلة من مسألة الصفات الإلهية. فهو يعتبر أن المعتزلة يرون بأن الصفة ليست شيئاً أكثر من الوصف. والوصف هو قول القائل وإخبار المخبر. ومؤدى هذا بالنسبة إلى الله أن لا صفة له ولا إسم قبل أن يخلق خلقه، وأن الخلق هم الذين يجعلون لله الأسماء والصفات، لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي يصفونها بها. ولو صح هذا التفسير[2] لعنى أن ما ننفيه عن الذات نثبته للإنسان وننسبه له، وأنه

= الصفات لذاته. أما عباد بن سليمان فقد انكر قول من قال بأنه عالم قادر حي لذاته، مكتفياً بالقول: عالم معناه إثبات اسم الله ومعه علم بمعلوم. للاطلاع على مزيد من التفاصيل، يمكن مراجعة: عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول، دار العلم للملايين، ١٩٧٩ م، ص ١٤٧ ـ ١٤٩.

(١) انظر: روجيه غارودي، فكر هيغل، دار الحقيقة، ص ٢٤٣.

(٢) يقول عبد الرحمن بدوي أن هذه نظرية طريفة ينسبها الباقلاني للمعتزلة، راجع المصدر السابق، ص ٦٠٩.

يستحيل تحديد الماهية الإلهية من دون المغايرة. وإذا كانت «الصفاتية» على اختلاف[1] درجاتها تتضمن التشبيه، فليست الصفاتية كما أوِّلت عادة مجرد أخذ حرفي بالنص وتوقف عن التفسير. ولكنها تنطوي على تأويل للنص. وذلك بمقدار ما تتكشف قراءة مثبتي الصفات للذات الإلهية عن رؤية مضمرة للعلاقة بين الله والعالم، مفادها أنه يستحيل تصور الذات الإلهية من دون الخلق، وأن كل وصف لها جزء من حقيقتها. فالحقيقة هي ما يشبهني، ولا غنى إذن عن التشبيه، وإلا أصبحت معرفة الله مستحيلة. وهكذا يتأرجح الفكر الكلامي، ما بين المعتزلة والصفاتية، بين التعطيل والتجسيم، بين التنزيه والتشبيه. وهذا ما يجعل تصور الله يتأرجح بين المماهاة والمغايرة، المماهاة مع الذات ومغايرته لها.

التوحد مع الذات

إذا كنا لا نجد حلاً عقلياً لمشكلة بين الله والعالم في الفكر الكلامي، فإننا نجد ولا شك عند الفلاسفة مثل هذا الحل. ومع أن ثمة عنصراً مشتركاً بين المتكلمين والفلاسفة في تصورهم للذات الإلهية هو اعتقادهم بأن ذات الله لا كثرة فيها بوجه من الوجوه وبأنه بريء من جميع أنحاء النقص[2]، فإن ثمة فرقاً بينهما، هو الفرق بين طبيعة المقال الكلامي والمقال الفلسفي. فالمقال الكلامي يهدف في الأصل إلى نصرة الشريعة والذب عنها، ولذلك فهو ذو طابع حجاجي همه إظهار «متناقضات الخصوم» كما يقول الغزالي[3].

أما الفلسفة فإنها ترمي إلى وضع نظرية شاملة للكون، وإلى استحداث مقال تعقل من خلاله الله والعالم والطبيعة والإنسان. وإذا كان ثمة خلاف بين الفريقين فيما يخص العلاقة بين الله والعالم، إذ ذهب الفلاسفة إلى القول بالقدم، بينما قال المتكلمون بالحدوث، فإن ثمة اختلافاً بينهما في طريقة الاستدلال على وجود الله، هو الأهم من حيث إلقائه الضوء على ماهية الذات الإلهية. فالمتكلمون يستدلون على وجود الله بالنظر في أحوال الخليقة، بينما

---

(١) الصفاتية هم الذين اثبتوا لله صفات أزلية من العلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر. . منهم من أخذها على ظاهرها في التشبيه الصرف، وهؤلاء هم المشبهة، ومنهم من قال بصفات أزلية لله قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا هي غيره، وهذا هو موقف الأشاعرة: انظر الشهرستاني، المصدر السابق، ص ٩٢ ـ ٩٥.

(٢) لذلك يرى الشهرستاني ان المتكلمين (المعتزلة) اقتبسوا آراءهم في الصفات عن الفلاسفة، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٣) الغزالي، المنقذ من الضلال، ترجمة الروائع، ١٩٥٩ م، ص ١٦.

يستدل الفلاسفة على ذلك بالنظر في الوجود ذاته. وقد عبر ابن سينا عن هذا الفرق بقوله: «تأمل كيف لم يحتج بياناً لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن الصفات إلى تأمل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه»[1]. فالمقال الفلسفي يعرض إذن لله كما هو في ماهيته الأزلية قبل إيجاد العالم، وبتأمل الوجود المحض، من غير ما اعتبار للأشياء الحادثة، كما يتجلى بشكل واضح عند الفارابي.

فالله هو واجب الوجود بذاته وهو السبب الأول لكل وجود، أي «الموجود الذي لا يمكن أن يكون له سبب به أو عنه أو له كان وجوده»[2]. وهذا الموجود «مباين بجوهره لكل ما سواه»[3]، فهو منفرد بوجوده لا يشاركه وجود آخر بوجوده ولا يشارك هو أي موجود في معنى ما أصلاً. ووجوده في ذاته ليس مختلفاً عما سواه. لذلك «يكون انحيازه عما سواه هو توحده في ذاته»[4]. وموجود هذا شأنه لا يمكن أن يكون إلا واحداً، بل إن وحدته هي «عين ذاته». فالوحدة هي أن يوجد للشيء الوجود الذي يخصه، والله أحق بهذا الإسم من أي موجود آخر، بل «هو الذي أفاد سائر الموجودات الوحدة التي بها صرنا نقول لكل موجود أنه واحد»[5]، وإذا كان «توحده» هو أخص وجوده، فإن حقيقته ليست شيئاً آخر غير توحده في ذاته، ذلك أن حقيقة الشيء هي الوجود الذي يخصه أيضاً[6]. والله أولى بهذا الإسم من أي موجود آخر، لأن وجوده أكمل الوجود ولأن من يعقله يعقل الموجود على حقيقته، بل هو «الحق الأول الذي يفيد غيره الحقيقة ويكتفي بحقيقته من دون أن يستفيد الحقيقة من غيره»[7]. وحقيقته ليست شيئاً سوى أنه حق. وهكذا يؤول تحليل الفارابي للذات الإلهية في كل مرة إلى التأكيد على معنى الوحدة، بحيث يبدو الله الصورة الخالصة للوجود، الصورة التي تتساوى مع ذاتها وتتطابق معها. وإذا كان الفارابي قد وضع بأن

---

(١) ابن سينا، الاشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، القسمان الثالث والرابع، دار المعارف بمصر، ١٩٥٨ م، ص ٤٨٢.

(٢) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نادر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩ م، ص ٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٥) الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت، ١٩٧١ م، ص ٥٣.

(٦) المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص ٣١.

(٧) فصول منتزعة، المصدر السابق، ص ٥٣.

«هويته عقل»، فإن البحث عن معنى هذا العقل يفضي في النهاية إلى معنى الوحدة. فهو لا يعقل إلا ذاته، والعقل والعاقل والمعقول فيه معنى واحد وذات واحدة وجوهر واحد[١].. وبالفعل، فإن ما وجوده هو توحده في ذاته، أي ما يوجد بذاته وفي ذاته ولذاته، يعادل في النهاية «العقل بالفعل» أو «العقل المطلق» بلغة هيغل، أي يتحول إلى ذات متحققة أصلاً تكتفي بذاتها، من دون سواها، تحب ذاتها وتعشقها سواء أحبها الغير أو لم يحبها، وسواء عشقها الغير أو لم يعشقها. وعندها تتحول الهوية الإلهية عند الفارابي إلى ضرب من النرجسية المطلقة تمثل أعلى أشكال التماهي مع الذات، وتنم عن نزوع الفيلسوف إلى تأليه ذاته[٢] كما تفسر عزلته وانقطاعه عن الواقع والغير. بالمقابل يبدو التصور الديني للهوية الإلهية أقل غفلا وتجريداً وأكثر إيجابية وجدلية. فالألوهية تظهر في المقال الديني من خلال أسمائها، وتنفتح على زمان خاص، وتتعين بالنسبة إلى مكان، وتتأكد من خلال تحاورها مع الإنسان واستدعائه.

الوجوب والإمكان

ولكن كيف يمكن لما يوجد بذاته ويكتفي بحقيقته أن يوجد عنه سواه؟ وبالتالي كيف تنشأ المغايرة عما وجوده عين ذاته كما يعرّف ابن سينا الله؟ لا شك أن مفتاح المشكلة، مشكلة العلاقة بين الله والعالم، ينبغي أن يُبحث عنه في التمييز الذي أقامه الفلاسفة المسلمون بين الوجوب والإمكان، اللذين يشكلان قطبين يتأرجح بينهما الوجود. والوجود الواجب هو القائم بذاته، أما الممكن فهو ما يتقوم بغيره. الواجب وجوده عينية (هوية) مطلقة، أما الممكن فيخالط وجوده المغايرة، لأنه يوجد عن غيره لا عن ذاته. والواجب يتوحد مع ذاته، أما الممكن فهو عرضه الانقسام. وفي الواقع لقد قام الفكر الماورائي منذ اليونان على هذه الثنائية بين المثال والمحسوس، بين الثبات والتغير، بين الفعل والقوة. وقد حاول هذا الفكر دوماً أن يقبض على الصيرورة، أي على المتغير والمتعدد والمغاير، من خلال ثبات المفهوم ووحدة الكينونة. والفلاسفة العرب أمثال الفارابي وابن سينا لم يخرجوا عن هذا الخط، فبقيت الثنائية التي حكمت الفكر الفلسفي منذ البداية إطاراً لتفكيرهم، فسعوا بدورهم إلى تفسير الممكن من خلال الواجب، والحادث من خلال القديم، وبالتالي فسروا المغاير من خلال المماثل، أي أنهم سعوا من خلال هذه الثنائية إلى

---

(١) المدينة الفاضلة..، ص ٣١.
(٢) ج. غوسدورف، المصدر السابق، ص ١٣١.

ردم الهوة الأنطولوجية بين الله والعالم. وإذا كان من طبيعة الفكر أن يبحث عن الضرورة وراء الصدفة وعن النظام وراء الفوضى، فإن الفكر الماورائي يرد الاختلافات التي يتكشف عنها الوجود إلى وحدة أصلية، ويفسر الإمكانات التي يحبل بها الكائن بوصفها نقصاً أو سعياً إلى التشابه مع أصل أول. ومشكلة الخلق تكمن هنا: تفسير الإمكان الذي هو مغايرة وصيرورة وحدوث من خلال الوجوب الذي هو ثبات وتطابق وأزل.

في الحقيقة، لقد رفض الفارابي نظرية الخلق من عدم[1] محض واستعاض عنها بنظرية «الفيض». وبموجب هذه النظرية يمكن القول إن من طبيعة الأول والواجب أن توجد عند سائر الموجودات: «ومتى وجد للأول الوجود الذي هو له لزم ضرورة أن توجد عند سائر الموجودات»[2]. على أن الوجود الذي للأول بذاته لا يختلف عن الوجود الذي يفيض به على غيره: «ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه»[3]. ما هي النتيجة التي يمكن أن نستخلصها من ذلك بشأن الصلة الأنطولوجية بين الله والعالم؟ إذا عدنا إلى «المادة» و «الصورة» كما يستخدمهما الفارابي، نجده يتحدث عن علاقة متبادلة بينهما بحيث لا تتقوم الصورة بلا مادة وبحيث توجد المادة لأجل الصورة[4]. وإذا كانت الصورة هي ما به «يتجوهر» الشيء بالفعل، أي إذا كانت ماهية الشيء لا تتحقق إلا من خلال الصورة، هل يمكن لنا أن نستنتج من ذلك وحدة الذات والموضوع عند الفارابي، وأن نتحدث بالتالي عن تجاوز الثنائية بين الله والعالم عند المعلم الثاني كما ذهب إليه طيب تيزيني[5]؟ من العسير علينا التسليم بذلك. فكلام الفارابي في الموجود الأول واضح من حيث كون الأول لا يتقوم بالمادة ولا بالصورة[6]، بل يقوم بذاته ولذاته فقط بمعزل عن أية علاقة أو إحالة أو إضافة. فوجوده في ذاته هو عين وجوده الذي به توجد سائر الموجودات. ولا يمكن أن تؤول هذه الصيغة بالقول إن الله هو الموجودات

---

(١) لا يمكن أن نعتد بما جاء في «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين» حيث يذهب الفارابي إلى القول بالحدوث.

(٢) المدينة الفاضلة، المصدر السابق. . . ص ٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٥) طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة إلى الفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق، ١٩٧١ م، ص ٣٠٠.

(٦) المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص ٢٤.

عينها، ذلك أن أخص ما يوجد به هو انحيازه عما سواه. وهكذا تتحدد الماهية الإلهية بذاتها فقط من دون أية مغايرة، والأصح أن نقول هنا أن الموجودات الفائضة عنه توجد له وليس العكس كما يقول طيب تيزيني: «إن وجوده لذاته يصبح وجوده للعالم»[١]. فالله في مفهوم الفارابي، لا سبب له من أجله وجد، أي لا غاية له بوجه من الوجوه، كما تقدم ذكره، بل كل شيء إنما وجد لكي يصير إلى كماله الأخير، «والمادة وجودها لأجل الصورة»[٢]. ومن هنا لا يصح القول بأن الله هو لحمة العالم، وحركته الخاصة الذاتية[٣]. ذلك أن الذات الإلهية لا تتحقق عبر العالم. لا شك أن الذات الإلهية بما هي تعقل نفسها تمثل الوجود الحق، وأن عقلها هو عقل الوجود بتمامه، غير أن هذه الذات ليست محصلة نمو ولا هي مندمجة بالعالم حتى نتحدث عن وجود واحد أو وحدة وجود. ثمة سكونية في تصور الذات الإلهية عند الفارابي تجعل من الله هوية مطلقة تتحدد بنفسها لا بغيرها، وتعقل نفسها لا غيرها. أما الموجودات فتوجد له وهو لا يوجد إلا لذاته. والوجود بذاته لا ينطوي على أي قدر من التوسط بينه وبين نفسه، فلا موضوع للذات الإلهية تتوسطه في وجودها أو في معرفتها لنفسها. وبمعنى آخر لا تدخل الموجودات الحادثة كعنصر في تحديد الوجود المحض، وبالتالي لا ينطوي هذا الوجود على أية مغايرة، يفترضها القول بوحدة الذات والموضوع[٤]. إن نظرية الفارابي في الفيض إذ تحاول ردم الفجوة بين الله والعالم، تحول الكينونة إلى عقل محض، وتصادر انفتاح الوجود على الممكن والحادث لصالح فكرة قبلية أو قصد متعال. إنها تنظر إلى التمييز المعرفي الذي يقيمه العقل بين الواحد والممكن، بوصفه تمييزاً أنطولوجيا بين شكلين من أشكال الكينونة. والواقع أنه إذا كان الممكن يستوي فيه الوجود والعدم، فإنه لا يتحصل له الوجود إلا تنفيذاً لقصد أو تحقيقاً لغاية تتعداه. فالقصد يسبق هنا دوماً الحدوث، على خلاف ما يمكن أن نجده في النظرة الحديثة إلى فكرة الإمكان. فالممكن ليس هو الذي لا يوجد من ذاته[٥] كما يقول ابن سينا، بل هو

---

(١) مشروع رؤية جديدة. . .، المصدر السابق. . .، ص ٣٠٠.

(٢) المدينة الفاضلة. . . ص ٤٧.

(٣) مشروع رؤية جديدة. . . ص ٣٠٠.

(٤) لا شك أن هناك فرقاً بين استخدام الهيغلية في قراءة تاريخ الفلسفة وبين اعتبار فلسفة الفارابي ذات مضمون هيغلي. فالمفهوم الهيغلي، قد يلقي الإضاءة على إشكالات تاريخ الفكر، ولا يعني مطلقاً ان النظريات السابقة على هيغل هي أشكال دنيا لفكره.

(٥) الاشارات والتنبيهات، القسمان الثالث والرابع، المصدر السابق، ٤٤٩.

احتمال أن لا يوجد، أو أن يوجد على غير ما هو عليه، وهو احتمال تقتضيه طبيعة الشيء ذاتها. ومن هنا نستطيع القول بأن الإمكان هو خاصية الكينونة. إنه طاقتها على تكوين المختلف والمتعدد، وصيرورتها الدائمة.

الماهية والوجود

في الواقع، قام ابن سينا بإدخال تعديل على التمييز الذي وضعه الفارابي بين الواجب والممكن. لقد ميز الشيخ الرئيس من جهته بين الماهية والوجود. وهذا التمييز يضيف سبباً آخر يجعلنا نرفض قراءة الفارابي أو ابن سينا باتجاه أحادي، أي باتجاه رفع الثنائية بين الله والعالم. فالتمييز بين الماهية والوجود كما وضعه ابن سينا يقوم على جعل الوجود عرضاً من أعراض الماهية. فحد الماهية عنده لا يتضمن الوجود[١]، بل الوجود أمر زائد على الماهية. وهذا الفصل يستخدم في النهاية لتبرير فكرة الخلق كما يقول إتيان جيلسون[٢]. لأنه إذا كانت ماهيات الأشياء لا تقتضي وجودها، فإن هذه الماهيات محتاجة لكي توجد إلى غيرها، وهذا الغير هو الواجب بذاته، أو الله. وهكذا يؤول التمييز بين الماهية والوجود عند ابن سينا إلى البرهنة على وجود الله على طريقة المتكلمين، أي الاستدلال على ضرورة الواجب من الأشياء الحادثة والممكنة، أي الطريقة التي لا يليق بالفيلسوف اتباعها حسب ما قرر ابن سينا بنفسه، ولعل هذا ما جعل ابن رشد يعزو السبب الذي حمل ابن سينا على جعل الوجود من لواحق الماهية، كونه مزج علمه الإلهي بكلام الأشاعرة أي تأثره بموقف المتكلمين[٣].

ولكن إذا كان الواجب هو الذي يمنح الموجودات ماهيتها ووحدتها أي حقيقتها، فإن هذا الواجب لا ماهية له تضاف من خارج، بل لا ماهية له البتة، حسبما ذهب إليه الغزالي[٤]، في قراءته لابن سينا: فالوجود الأول هو وجود محض، والوجوب هو له كالماهية لغيره. وبهذا نجد أنفسنا أمام فصل قاطع بين الواجب والممكن، بين الوجود والماهية، بين الله والعالم، بحيث لا يعود بإمكاننا أن نتحدث عن تجاوز للثنائية عند ابن

(١) الاشارات والتنبيهات، القسمان الثالث والرابع، المصدر السابق، ٤٦١.
(٢) «الكائن والماهية»، المصدر السابق، ص ١٣٠.
(٣) انظر، ماجد فخري، ابن رشد، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٠ م، ص ٢١.
(٤) الغزالي، تهافت الفلاسفة، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٢ م، ص ١٤٧.

سينا. فالأول لا تتعلق ذاته بشيء فضلاً عن الموضوع[1]. وإذا كان مذهب أرسطو يقوم على ثنائية المادة والصورة، من حيث تصور كليهما أزليين، فإن أي حديث عن وحدة وجود في فلسفة ابن سينا لا يصح إلا إذا قمنا بنفي أحد الطرفين: إما الله وذلك عن طريق نفي أي تحديد له وجعله بلا ماهية ولا حقيقة، وإما العالم بجعل وجوده عرضاً يضاف إليه من خارج. إن وحدة الوجود إذا ما فهمت على نحو جدلي، تفترض أن لا يتحدد الأول إلا عبر الآخر، وأن لا تتحقق الهوية إلا عبر المغاير، وأن لا يتقوم القديم إلا عبر الحادث، أي أن لا تتحدد الذات إلا عبر الموضوع، وهو معنى غائب عند ابن سينا.

تمييز الشيء عن مثله

إن نظرية الفارابي في الفيض مع تضمنها فكرة قدم العالم وتصورها للكون بوصفه «جملة واحدة»، فهي بتصورها للكينونة كوجوب محض، تطرد من داخلها كل احتمال. فالعالم عند الفارابي لا مجال فيه للاحتمال. وهو إذا كان ممكناً، إلا أنه إن وجد فلا يمكن أن يوجد إلا على على الشكل الذي وجد عليه. وبالمقابل، كانت رؤية الغزالي للعالم معاكسة تماماً لرؤية الفارابي وابن سينا. لقد تصور الغزالي العالم من خلال الاحتمال، ومن هنا إنكاره فكرة الضرورة وذهابه إلى أن كل شيء جائز[2]. لا شك أن كلا الرؤيتين للعالم، سواء تلك التي تجعله فيضاً أو تلك التي تجعله خلقاً، تعنيان أن مبدأ العالم يقع خارجه، غير أنهما تعكسان في النهاية تصورين للذات الإلهية: فقد تصور الفلاسفة الله كعقل مطلق، كضرورة قصوى قضت بأن يوجد العالم على الدوام وعلى الوجه الذي وجد، بحيث تشكل جملة الموجودات لوحة متماثلة مع نفسها منذ الأزل، وبذلك لا يمكن أن ينطوي على أي تجديد حقيقي. مقابل ذلك، تصور الغزالي الله كإرادة مطلقة. والإرادة حركة وحرية، لا وجوب فيها بوجه من الوجوه. فهي من شأنها تمييز وقت عن آخر وهيئة عن أخرى، أي «تمييز الشيء عن مثله»[3] وبالتالي خلق التغاير. ذلك أنه إذا كانت «أحوال القديم متشابهة»[4]، وإذا كانت الموجودات تفيض بالضرورة عن هذا القديم كما يقول الفلاسفة، تصبح عند ذلك الأوقات والهيئات والأوضاع متساوية بالنسبة لله، وبالتالي تصبح الأشياء

---

(١) الإشارات والتنبيهات، المصدر السابق، ص ٤٨١.

(٢) تهافت الفلاسفة، المصدر السابق... ص ١٩٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

متماثلة، ولا يعود ثمة مبرر لكي تتغاير الموجودات وتتباين. ومع أن محاولة الغزالي لم ترم إلى إنشاء مقال عقلي تقول من خلاله العالم كما هو شأن المقال الفلسفي، إذ كان هاجس الرجل كلامياً أصلاً، فإن تحرره من نظرة الفلاسفة شكل شرطاً لكي يتصور العالم من خلال معنى الإمكان. لا شك إن الإمكان ليس هنا صفة ذاتية للعالم، وللكينونة، بل هو مرتبط بإرادة متعالية. ولكن معنى الإمكان يتضمن نقد فكرة الضرورة، ولا يجعل من المستحيل أن يكون بإمكان العالم أن يكون مختلفاً عما هو عليه. وهكذا يتأرجح العالم لدى الفريقين بين الوجوب والحدوث، بين الضرورة التي تنتج الشبيه والإمكان الذي ينتج المغايرة.

الذات جميع الموجودات

ربما كان ابن رشد أقدر الفلاسفة العرب على تجاوز ثنائية الواجب والممكن، أو المتعالي والمحايث، أي الله والعالم. وإذا كان هذا الفيلسوف اتهم الفارابي وابن سينا بتشويه مذهب المعلم الأول، من خلال نظرية «الفيض»، فإن عودته إلى الأرسطية كان شرطاً لتجاوزها، لأن من يقف على حقيقة مذهب ما، وحده قادر على تجاوزه، كما يقول البعض. وبالفعل، إن نظرية أرسطو في الوجود تعاني من مأزق يتمثل في عدم وجود أي «صلة وجودية» بين الكون والله[1]، وهو ما لم يستطع حله أيضاً الفارابي وابن سينا. فالمحرك الأول عند أرسطو، تقتصر وظيفته على أن تحصل الجواهر الأزلية، في المادة الأزلية أيضاً، على ما هي عليه. فهو يسبب الجواهر فقط، من دون وجودها. وبذلك يبقى السؤال حول هذا الوجود. لقد ذهب ابن سينا إلى اعتبار الوجود أمراً مضافاً على الماهية من خارج، لكي يسنده إلى واجب الوجود بذاته، ويبرر بالتالي فكرة الحدوث. غير أن ابن رشد وجه انتقاداً شديداً لابن سينا لجعله الوجود أمراً لا يتقوم به الموجود[2]. وهذه الموضوعة تبني برأيه على التمييز الذي أقامه ابن سينا بين الواجب بغيره والممكن بذاته، وهذا ما رفضه شارح أرسطو. لقد وافق ابن رشد ابن سينا على قوله بأن الواجب لا يمكن تصوره إلا كواجب بذاته أو بغيره، كما وافقه أيضاً على القول بأن الواجب بغيره، لا يمكن أن يوجد إلا بغيره مهما كان عدد المتوسطات التي تفصله عنه[3]. غير أنه لم يوافقه على القول بأن ما

---

(١) الكائن والماهية، المصدر السابق. . . ص ٦٥.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٥ م، ص ٤٨٣.

(٣) الكائن والماهية، المصدر السابق، ص ٧١.

وجوده ضروري بغيره، ممكن بذاته، «لأن الواجب كيفما فرض ليس فيه إمكان أصلاً»[1]. فالشيء إما أن يكون واجباً أو ممكناً، وإلا خالف طبيعته، وهو محال. ولكن، إذا كان ابن رشد يرفض عرضية الوجود وحدوثه، ويستبعد من ثم فكرة الخلق، فكيف يحل التناقض الذي انفتحت عليه الأرسطية؟ لا شك أن ابن رشد مشائي حقيقي. فهو يشترك مع أرسطو بالقول إنه لا إمكان لأن يوجد شيء من لا شيء، فكلا الفيلسوفين يعتقدان بقدم المادة ويستبعدان إمكان تصور الكون على غير ما هو عليه. وكلاهما يعتبران أن ما يحدث لا يحدث إلا لأنه ضروري الوجود. غير أن ابن رشد قدم تصوراً مختلفاً للعلاقة بين الواجب والممكن، فإذا كان كان إله أرسطو لا ينتج وجود ما يوجد، فإن إله ابن رشد ينتج الوجود ليس على النحو الذي يقرره المتكلمون أو ابن سينا. فهو إذ يوجد العالم، فبقدر ما ينطوي العالم بذاته على إمكان وجوده، أي بقدر ما يتضمن المعلول العلة، وبقدر ما تحتاج المادة إلى الصورة، وبقدر ما تستدعي الفوضى النظام، أو المحسوس المعقول. وبالفعل، يؤكد ابن رشد في أكثر من موضع على أن من فهم الحدوث «من لا موجود»، فقد وضع معنى للحدوث لم يشاهد قط[2]. ففي نظره المادة علة للصورة كما الصورة علة للمادة، والجسم لا يصدر بأسره عن مفارق[3]. وهو يؤكد من جهة ثانية أن الذات الإلهية هي «جميع العقول بل جميع الموجودات»[4]، وأن الله أشبه بعقل العالم الساري فيه والممسك به.

وهكذا يقدم ابن رشد تصوراً للعلاقة بين الله والمادة يختلف اختلافاً كبيراً عن تصور الفارابي وابن سينا لها. إن نقد ابن رشد لابن سينا في تصوره للإمكان وفي فصله بين الماهية والوجود، وهما ركنان من أركان فلسفته، يبين أن ثمة انقطاعاً بين موقفي الرجلين. وإذا كان ابن رشد في رده على الغزالي، أو في نقده لسلفيه (الفارابي وابن سينا) وهو في معرض هذا الرد، يقدم نفسه كشارح حق لأرسطو، فهو يؤول معلمه بقدر ما يشرحه. إنه يؤوله على نحو يجعل الأثر الإلهي مقتصراً على فعل «المركب من المادة والصورة». فالله لا يفعل الصورة برأيه لأنه لو كان يفعلها في الهيولى، «لكان يفعلها في شيء لا من شيء»[5] وهو محال. وإذن فالإمكان يوجد في الفعل، بمقدار ما يوجد في المنفعل والقابل. وعليه، فمن

---

(١) تهافت التهافت، المصدر السابق، ص ٦٠٢.
(٢) المصدر السابق، القسم الثاني، ص ٦٣١.
(٣) المصدر نفسه، القسم الأول، ص ٣٨٧ و٣٩٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٩٣٠.

الجائز القول أن العالم، عند ابن رشد، يسبب نفسه بوجه ما، وأن ثمة «علاقة وجودية» بين الله والعالم كما يرى طيب تيزيني[1]، وهذا ما يسمح بالقول فعلاً بأن الهوة التي تفصل الله عن العالم تتقلص إلى أبعد حد ممكن، لأنه لا وجود لله من دون العالم ولا للعالم من دون الله[2]. بذلك تنحل العلاقة بين الكثرة والوحدة، وبين القديم والحادث، إذ لا شيء يمنع عند ابن رشد أن يكون الأول شيئاً واحد بعينه «يُتصور منه أشياء كثيرة تصورات مختلفة»، كما ليس يمنع في الكثرة «أن تُتصور تصوراً واحداً»[3]، وهكذا يمكن أن توجد الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة[4]، كالحال في الرئيس الذي تحته رئاسات كثيرة يشكل هو وحدتها العليا. لا شك أن أقوال ابن رشد تحتمل أن تؤول باتجاه مفهوم واحدي، أي باتجاه القول بوحدة الوجود، كما بين على نحو واضح طيب تيزيني. فالله عند ابن رشد أشبه ما يكون بنظام العالم ووحدته وعقله، وهذا ما يميزه بشكل قاطع عن الغزالي من جهة، وعن الفارابي وابن سينا من جهة أخرى. فالوجود عنده ليس فيضاً أو صدوراً، ولا هو عرض، وإنما هو «إخراج» ما بالقوة إلى الفعل، أو نقل الإمكان إلى التحقق[5].

غير أن ابن رشد، وإن بحث عن الإمكان في العالم ذاته، وبالرغم من تصوره للذات الإلهية على نحو لا ينفصل عن العالم، إلا أنه كان يعتقد بأن الكون يمثل سلسلة محكمة من الأسباب والمسببات تحيل كل ما في العالم إلى ضرورة. فالقول بأزلية العالم يعني عنده قبل كل شيء أنه ضروري، لأن الممكن الأزلي ليس معقولاً، ولأن الإمكان في الأمور الأزلية ضروري[6]. لقد طغى مفهوم الضرورة على تفكير ابن رشد. فحتى العقل ليس عنده شيئاً «أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها»[7]. وهكذا تصور الكون من خلال فكرة الضرورة التي تحتم أن توجد الموجودات على الدوام أو أن لا توجد قط، دون أن يكون ثمة إمكان لاحتمال آخر. فالكون تعبير عن ضرورة مطلقة والعقل سببية مغلقة. وبذلك لا يبقى مجال لأن يُعقل أي تغيير أو تجديد. ومع أن القول بقدم العالم يعني من جملة ما يعنيه أن ما يوجد

---

(١) مشروع رؤية جديدة. . . المصدر السابق، ص ٣٧٢ ـ ٣٧٣.
(٢) ج. كادري، الفلسفة العربية في أوروبا الوسيطة (بالفرنسية)، بايو، باريس، ١٩٦٠ م، ص ٢٤٦.
(٣) تهافت التهافت، القسم الأول، المصدر السابق، ص ٣٧٥.
(٤) ج. كادري. . . المصدر السابق، ص ٢٤٣.
(٥) مشروع رؤية جديدة. . . المصدر السابق، ص ٣٧٧.
(٦) ماجد فخري، ابن رشد، المصدر السابق، ص ٢٣.
(٧) تهافت التهافت، القسم الثاني، المصدر السابق، ص ٧٨٥.

ينطوي على إمكان وجوده بذاته، فإن معنى الإمكان بقي عند المشائين العرب، وخاصة ابن رشد، خاضعاً للضرورة ذاتها: فالممكن لا وجود له إلا في الذهن، أما في الخارج فكل شيء ضروري. وكأن الممكن ليس سوى تعليق الضرورة في العقل، إذا صح التعبير. بينما تتضمن فكرة الخلق أو الحدوث إمكانية مختلفة، إمكانية أن لا يوجد العالم على الدوام بل إمكان أن لا يوجد مطلقاً، أو أن يوجد بشكل مختلف عما هو عليه الآن. صحيح أن ابن رشد قلص الهوة بين الوحدة والكثرة، بين المفارق والمحسوس، بين الممكن والواجب، إلا أن مذهبه بقي موصداً أمام فكرة المغايرة والاحتمال. فالكون يشكل عنده «كتلة أنطولوجية» لا صدوع فيها ولا شقوق تسمح بولادة المختلف وانبجاس الجديد أو المفاجيء.

وإذا كان العقل أو «البرهان» لا ينتج إلا الضرورة، فالحقيقة هي هي لا تتغير ولا تتبدل كما يؤكد معظم الفلاسفة العرب. والاختلاف ينشأ من جهة الرموز والمثالات، أي باختلاف طرق التعبير عن هذه الحقيقة. فلغة العقل أي لغة الفلاسفة واحدة إذن، وكل خلاف بين البشر مرده إلى أن مقالاتهم لا ترقى إلى مرتبة البرهان وإلى تصور الحقيقة بنفسها لا برموزها. وعليه فإن غيريتهم بعضهم بالنسبة إلى بعض، تعود إلى اختلاف مقالاتهم ولغاتهم، أي إلى اختلاف الدال وليس المدلول. فالمدلول (الحق) واحد والدال (القول) كثير ومختلف. وليس ذلك ببعيد عن القول أن الدال هو الذي يميز الذات عن الآخر، ويصنع بالتالي المماهاة والمغايرة كما يؤكد جاك لاكان. وإذا صح ذلك يصبح بمستطاعنا القول أن الاختلاف بين الناس هو اختلاف في وسائل طلبهم للحق. فالأمم والملل والطوائف تتفاضل بالنسبة إلى الفارابي حسب قربها أو بعدها من الحق، إذن حسب المثالات والرسوم التي تحاكي بها الحقيقة[1]، أي حسب قربها أو بعدها عنها. وكذلك تتفاوت فئات الناس عند ابن رشد حسب فطرها وقرائحها، أي حسب طرقها في تصديق الحقائق وتصورها[2]. فالمغايرة لا تتحدد إذن من خلال ثنائية عنصرية أو اجتماعية أو دينية... بل تتحدد قبل كل شيء من خلال ثنائية معرفية، ثنائية التخيل والتصور، أو الخطابة والبرهان. لا شك أن مثل هذه الرؤية تحاول أن تجد رابطاً بين البشر، يخترق التقسيمات التي تفرق بينهم بحكم اللغة والدين والعرق وغيرها من العناصر. فالذين

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، المصدر السابق، ص ١٢٢.

(٢) ابن رشد، فصل المقال، تحقيق البير نادر، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١ م، ص ٣٤٠.

يعيشون خارج «المدينة» ليسوا برابرة بالمعنى اليوناني أو كفرة بالمعنى الديني. ذلك أن مدينة الله يمكن أن تقوم في أكثر من مكان، ويمكن أن تتحقق في أكثر من أمة أو ملة أو طائفة. غير أن رؤية الفلاسفة المسلمين تنطوي من جهتها، على ضرب من تأليه لذات الفيلسوف، عندما تزعم أنه (الفيلسوف) يمتلك الحقيقة بكاملها وأن مقاله معيار سائر المقالات. وإذا كانت العقلانية اليونانية لم تعصم العقل اليوناني عن النظر إلى الغير على أنه المباينة المطلقة (يونان وبرابرة)، فإن عقلانية فلاسفة الإسلام، بجعلها العقل مثالاً ومبدأ للوجود والمعرفة، أي ذاتاً خالصة، كانت تنتج المغايرة ولكن على صعيد مختلف: المغايرة بين من يتصور الأمور ومن يتخيلها، أي المغايرة بين الخاصة والعامة، وهذه المغايرة ليس من شأنها أن تنفي الآخر في الخارج، بقدر ما تنفي الآخر في الداخل، وذلك بالقدر الذي استبعدت فيه «ذات العامة» ولم يعترف بها كذات في الأصل.

الخلق هوية الحق

إذا كان ابن رشد لم يؤسس مذهباً في وحدة الوجود، فإننا واجدون ذلك، بلا ريب، عند مغربي آخر كان معاصراً له، ونعني به الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وذلك على الرغم من الاختلاف في الطريقة التي سلكها كل واحد في طلب الحق.

والواقع أن ابن عربي ذهب مذهباً مخالفاً لمذاهب الفلاسفة والمتكلمين في تصوره للذات الإلهية، وبالتالي في تصوره للعلاقة بين الوحدة والكثرة، بين الهوية والمغايرة. وإذا كان المعتزلة والفلاسفة قد «عطلوا» الله من كل صفة، أو عرّفوه بوصفه عقلاً مطلقاً ووصلوا بذلك إلى ضرب من اللامعقول أو فراغ الفكر، فإن ابن عربي لا يتحدد عنده الحق إلا من خلال الخلق: «فما يُحد شيء إلا وهو حد الحق»[1]، ذلك «أن الحق يظهر بصفات المحدثات» كما «المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها»[2]. وهكذا يظهر الحق في كل خلق ويُحد بكل حد. إذن ثمة وجهان للذات الإلهية: فهي من جهة «هوية»، وهي من جهة أخرى «اختلاف». إنها هوية من حيث وجودها، واختلاف من حيث ظهورها في

---

(١) ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلاء العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠ م، ص ١١١، مع الإشارة إلى أن هذا الكتاب يتألف من جزءين: النص، أي الفصوص التي كتبها المؤلف وعددها سبعة وعشرون فصاً، ثم التعليقات عليها فصاً فصاً بقلم العفيفي، فضلاً عن المقدمة التي قدم بها المعلق للنص.

(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٨٠ ـ ٨١.

الأعيان: «فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات»[1]. فإذا نظرنا إليه من الوجه الأول أي من حيث هو هو، فهو الحق والواحد والقديم والأول والباطن. . . وإذا نظرنا إليه من الوجه الآخر أي من حيث هو غيره، فهو الخلق والكثير والحادث والآخر والظاهر. . . وكل وجه لا ينفك عن الآخر. فالخلق هو بمثابة نِسب للحق، ولا يمكن لذات الحق أن «تتعرى» عن هذه النِّسب. وهذا معنى قول ابن عربي إن الحق هو هوية الخلق وإن الخلق هو هوية الحق[2]. ومن هنا فهو يخطّىء الغزالي وبعض الحكماء (الفلاسفة) لاعتقادهم أن بالإمكان معرفة الله من غير نظر في العالم. لقد اعتبر ابن عربي أن معرفة الله لا تتم إلا عبر مخلوقاته، ما دام الحق يتجلى عبر الخلق، والخلق يقوم بالحق. لا ريب أن النظر في الوجود المحض، على طريقة الفلاسفة، يوصل، برأي ابن عربي، إلى معرفة ذات إلهية قديمة، ولكن هذه الذات لا يصح اعتبارها إلهاً، برأي الشيخ الأكبر، ذلك أن الإله لا ينفصل عن المألوه، وإلا لما عاد إلهاً. فالإله محتاج إذن إلى المألوه حتى تتحقق هويته: «فنحن جعلناه بألوهيتنا إلهاً»[3].

وانطلاقاً من هذا الفهم للألوهية يقدم ابن عربي تصوراً جديداً لمسألة الصفات، أي للعلاقة بين التنزيه والتشبيه. فهو يجمع بين الأمرين. ذلك أنه إذا نُظِر إلى الله من ناحية ذاته، فهو منزَّه، أي متعال عن صفات الخلق. وإذا نُظر إليه من ناحية تعيناته فهو مشبَّه، أي موصوف بصفات الخلق. وبمعنى آخر، إذا نُظر إليه بوصفه الحق، نُزِّه، وإذا نُظر إليه بوصفه الخلق شُبِّه. ويرى ابن عربي أن الشريعة نزَّهت في موضع وشبَّهت في موضع. ولهذا يسفّه المعتزلة والفلاسفة الذين ذهبوا إلى القول بالتشبيه المطلق، لأن كل تشبيه لا يخلو من تنزيه، وكل تنزيه لا يخلو من تشبيه[4].

والفرق بين التنزيه والتشبيه لا ينشأ فقط عن الإضافة إلى ذات الله المنظور إليها من

---

(1) المصدر نفسه، النص، ص ١٠٣.
(2) المصدر نفسه، النص، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.
(3) المصدر نفسه، النص، ص ٨١. لا شك ان هذا التأويل للألوهية على يد ابن عربي ليس تعسفاً، أو خروجاً على النص القرآني. فالفهم الإسلامي للألوهية يختلف عن الفهم الفلسفي لها. وبينما فهم الفلاسفة الله كذات مجردة، يكشف الخطاب القرآني، الموجه دوماً للإنسان، ان الإلوهية علاقة ونسبة، كما جاء في الآيات: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ۝١ مَلِكِ ٱلنَّاسِ ۝٢ إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ ۝٣﴾ [الناس: ١، ٢، ٣].
(4) المصدر نفسه، النص، ص ٨٥؛ المصدر نفسه، النص، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

حيث وجهها الباطن، بل ينشأ أيضاً من جهة الناظر إلى الله (الإنسان). فالتشبيه يرتبط بالوهم والتنزيه يرتبط بالعقل. التشبيه تخييل، والتنزيه نظر محض. التشبيه يصدر عن الرغبة، والتنزيه تجاوز إلى المفارق. وهكذا تتأرجح معرفتنا به بين المجازي والمفهومي، بين الخيالي والعقلي. والعقل المنزه مهما بلغ شأوه في التصور، لا يخلو من حكم الوهم عليه، لأن الوهم أقوى سلطاناً[1]. وهذا العائق المعرفي المتمثل في الوهم يجعل من المستحيل أن نعرف الله بذاته، مجرداً عن مخلوقاته. فالإنسان لا ينفك عن وهم، ولهذا فهو لا يصف الله إلا بما تعطيه ذاته، ولا يرى فيه إلا صورته هو. فضلاً عن أن العقل هو حكم، وكل حكم هو تقييد وتحديد. وبمعنى آخر، يخطىء العقل عندما ينفي عن الله كل مغايرة ويتصوره كهوية تامة، كما عند الفلاسفة، إذ أن حكم العقل بقدر ما يؤكد هوية ما، فإنه يؤكدها في الغيرية[2]، ذلك أنه لا إمكان لأن يتطابق المحمول والموضوع. وهكذا فلا وجود لعقل خالص يتحد مع موضوعه، بل العقل يعاني ازدواجية تجعل المعرفة التامة بالله محالاً، سواء من جهة الموضوع، أي ذات الله، أو من جهة الذات، أي عقل الإنسان. فمن جهة الموضوع، من المعلوم أن الذات الإلهية لا تتجلى إلا عبر الصور. فهي كالمرآة. والمرآة لا يوجد فيها إلا ما قابلها، وهو الصور الكثيرة التي يظهر من خلالها الحق. غير أن هذه الصور لا تنضبط ولا يُحاط بها، ولا تُعلم حدودها كلها. ومن جهة الإنسان، لأنه لا يعلم حدود كل الصور إلا بقدر ما تعطيه ذاته وتطلبه حقيقته، أي بمقدار ما يحصل له من صورته. «فلذلك يجهل حد الحق، فإنه لا يُعلم حده إلا بعلم حد كل صورة، وهذا محال حصوله، فحد الحق محال»[3]. وبمعنى آخر، ما دام حد الله هو مجموع حدود الأشياء كلها، وما دامت الأشياء والتعينات لا نهاية لها، فإن أي حد له ينطوي على قدر من الوهم مهما بالغ العقل في ادعائه. بل إن هذا الادعاء بالوصول إلى المعرفة الكاملة، أي التحرر من سلطان الوهم، هو حكم على الوهم بالوهم. وإذا كان كل واحد يعرف الحق حسب ما تعطيه حقيقة وجوده، يصبح مفهوماً قول ابن عربي: «فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة»[4]. فكل تصور لله هو جزء من حقيقة الإنسان. أي أن الإنسان إذ يعقل الله فإنه يعقل في النهاية، من خلال مقاله، ذاته والعالم المحيط به. وإذا كان المقال ضرباً من

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ١٨١.

(٢) انظر مقالة أريك فايل، العقل، مجلة الفكر المعاصر، العدد ١٦، ١٩٨١ م، ص ١٣٨.

(٣) فصوص الحكم، المصدر السابق، النص، ص ٦٨.

(٤) المصدر نفسه، النص، ص ١٨٣.

المسافة بين الإنسان وذاته، أو بينه وبين الأشياء والغير، فإن معرفتنا بالله ليست إلا ضرباً من وعينا بذواتنا. وهكذا نجد أنفسنا عند ابن عربي أمام نمط من تصور الكينونة تنحل فيه كل الإشكالات التي واجهت الفكر العربي الفلسفي: الواحد/ الكثير، المفارق/ الجسماني، القديم/ الحادث. . .

لقد قدم ابن عربي تصوراً للذات الإلهية يختلف عن تصور الفلاسفة لها. فإذا كان الله هو الصورة الخالصة للوجود كما يعرضها المنطق، أي الذات الحقة التي توجد بذاتها ولذاتها، وإذ كان الوجود هو أحدي الجوهر، فإن الذات الإلهية لا تتحدد عند ابن عربي إلا بعلاقتها بالموضوع إذ جاز القول. لأنه إذا كان الله هو المجلى الذي تظهر من خلاله صور العالم، وإذا كنا لا نصفه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، يمكن القول بأنه في كل موجود تتوحد الذات مع الموضوع، بحيث تنطوي كل ذات على قدر من الموضوعية، وكل موضوع على قدر من الذاتية. كذلك، إذا كان الله «أحدي» العين والجوهر من حيث ذاته، وكثرة مشهودة من حيث الصور الظاهرة فيه، يمكن القول بأن الوحدة لا تتجلى إلا من خلال الكثرة. وهكذا ثمة واحد في كثرة، وكثرة ترجع إلى الواحد: «بالواحد تجتمع الأشياء وبه تتفرق». ومن هنا فإن الله في نظر الشيخ الأكبر يجمع بين الأضداد[1].

ولكن إذا كانت الذات الإلهية أحدية العين والجوهر، فإنها أحدية «معقولة». وهذا يعني، أنه إذا كانت أحدية الذات تقبل الكثرة، أي تقبل صور التبدل والتغير، وتظهر من خلال المحسوس والعياني، فإن الكثرة لا تعقل إلا بها، فهي كثرة معقولة في أحدية الذات من حيث معقوليتها، وهي كثرة مشهودة في ذات واحدة من حيث تجليها[2]. وهكذا ليس ثمة معقولية بذاتها، بل المعقول ما يتحقق من خلال الأعيان. فالحقيقة هي ما أحمل أنا بذاتي شهادة عليه. وإذا كان العقل، بالمعنى اليوناني، نزوعاً إلى الوحدة وبحثاً عن المشابهة وتوقاً إلى المفارقة، فإن الكلي في مذهب ابن عربي لا وجود خارجياً له. فالكليات وإن كانت غير موجودة بذاتها، فإن لها نسبة إلى الأشياء، وهذه النسبة تفسَّر من خلال ثنائية الباطن والظاهر، أو الواحد والكثير: «هي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات وهي الباطنة من حيث معقوليتها»[3]. وإذا أردنا تحديداً أكثر لهذه النسبة، قلنا: إن للكليات

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٧٧.

(٢) المصدر نفسه، النص، ص ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه، النص، ص ٥١ ـ ٥٢.

أثراً وحكماً في كل ما هو عيني، كما أن للموجودات العينية حكماً وأثراً على الكليات، بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات.

وإذن لا وجود للمعقول من دون العيني، ولا للعيني من دون المعقول. وبهذا يمكن القول بوحدة العقلي والواقعي عند ابن عربي. فالعقلي هو واقعي والواقعي هو عقلي، كما قال هيغل. وبالفعل، فالعقل لا ينفصل عند الشيخ الأكبر عن الواقع، بل يتحد معه على نحو جدلي. فكما أن العقل يحكم على الوجود العيني بأنه معقول، فإن الوجود العيني يحكم على العقل بحسب ما هو عليه في نفسه. وأياً كان حكمنا على الحق، فإننا لا نحكم إلا لنا وبنا. لأن الحقيقة هي نسبة أكثر مما هي مثال قائم بذاته، ولأن الذات هي مغايرة أكثر مما هي هوية، ولأن الواحد هو معقولية الكثرة لا نقيضها.

وبمعنى آخر، فإذا كان الحق يفيض الوجود العيني، فإن لهذا الوجود الحكم على وجود الحق. وانطلاقاً من هذا لا يعود العلم برهاناً خالصاً، أو معرفة ما ترتبه الأسباب كما يقول ابن رشد. ذلك أن العلة معلولة للمعلول[1]، والعلم نسبة تابعة للمعلوم وأثر من آثاره، وكل حاكم هو محكوم عليه[2]. والعلم من حيث هو علم الحق قديم، ومن حيث هو علم الإنسان محدث، وبهذه المثابة يصبح القديم حادثاً والحادث قديماً. وهكذا تتكشف قراءة «فصوص الحكم» عن منزع جدلي يدفعنا إلى اعتبار صاحبه من أعظم العقول الجدلية التي عرفها الفكر البشري عامة. وإذا كان الحق أو الله أو الواجب، أو أي مطلق آخر بحث عنه الفكر الفلسفي، بدا دوماً بوصفه هوية تامة من حيث وجوده أو غيرية مطلقة بالنسبة إلى الإنسان والعالم، فإن الهو هو عند ابن عربي هو مجموعة الحدود التي تمثلها الأشياء والكائنات. فالله لا يكون هو هو إلا بالنسبة إلى خلقه. والكون هو الأسماء التي أطلقها على نفسه[3]. ومع أن ابن عربي يؤكد على أنه «غني عن العالمين»[4]، فإن سياق مذهبه يقوم على أن الإله يحتاج إلى المألوه. فقد خلق الموجودات لكي يرى أعيانها، والأصح لكي يرى «عينه» عبر أعيانها، «لأن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ١٨٥.
(٢) المصدر نفسه، النص، ص ٨٢ ـ ٨٣.
(٣) المصدر نفسه، التعليق، ص ٦.
(٤) المصدر نفسه، النص، ص ١٨٤.

يكون له كالمرآة»[1]. والمقصود بهذا القول الذي يلخص فلسفة ابن عربي برمتها، أن الشيء لا يرى نفسه بنفسه، أو أنه لا إمكان لأن يرى نفسه بنفسه، بل هو محتاج إلى مرآة تجلو له حقيقته. ومع أن النظر إلى الذات في المرآة ينطوي على شيء من النرجسية من حيث، أن الناظر لا يرى في مرآة الحق إلا صورته، فإن المرآة تعني المغايرة من ناحية أخرى، أي تعني أن التماهي لا يتم إلا عبر الآخر. وإلا كيف نفسر الفرق بين الرؤيتين اللتين يتحدث عنهما ابن عربي: رؤية الشيء نفسه بنفسه، ورؤيته عبر مرآة يرى نفسه فيها. لا شك أن هذا «الأمر الآخر» الذي تمثله المرآة، هو مغايرة الشيء لذاته. فالآخر يمثل حدا من حدود الذات. وكأن الوعي بالذات لا يتم عند فيلسوفنا إلا عبر الوساطة، وكأن الذات تبدو «منشقة على نفسها» بسبب من علاقتها بغيرها، إذا جاز استخدام منظور التحليل النفسي[2]، في هذا المقام. وهذا ما يسمح لنا بالقول أن الذات تحدَّد عند ابن عربي بأنها مغايرة، ذلك أنه إذا كان الغير مصدر انقسام للذات فإنه شرط تحققها ووحدتها من جهة أخرى.

وهكذا افتتح ابن عربي أفقاً جديداً لتصور الهوية، جعله يرى الحق في كل شيء وكل صورة وكل معتقد[3]، وجعله ينظر إلى الهوية كمرآة نتعرف فيها إلى بعضنا البعض، بمقدار ما نتميز عن بعضنا البعض، أي كمرآة تبدو من خلالها الذات هوية بمقدار ما هي مغايرة. ولكننا لن نذهب بالطبع إلى القول بأن صاحب «الفصوص»، قد حل كل الإشكال وأغلق الباب أمام التساؤل. فالبرغم من الطريقة الجدلية التي انتهجها ابن عربي في تصوره للعلاقة بين الله والعالم، والتي بموجبها أصبح الحق يُقرأ من خلال الخلق، والقديم من خلال الحادث، يبقى السؤال قائماً حول المغايرة ذاتها؟ فكيف نفسر مغايرة الحق لذاته، وبالتالي كيف ينشأ المختلف والمتنوع؟ ثمة بعد غائب عن الجدل عند ابن عربي، إنه البعد التاريخي. فالمغايرة ليست وجهاً من أوجه الكينونة فقط، بل هي لحظة من لحظات صيرورتها. والمعقولية ليست مجرد تصور للحق، بل هي أيضاً محصلة تاريخ العقل نفسه. وإذا كانت الهوية هي ديمومة واستمرار، فإن المغايرة هي صيرورة وانفصال، بل هي «نفي» بالمعنى الذي بينه هيغل.

---

(١) المصدر نفسه، النص، ص ٤٨.

(٢) لا شك ان الحديث عما تمثله المرآة من أخروية ومماهاة يحيلنا إلى نظرية لاكان في هذا المقام. راجع مقالة: عدنان حب الله، الجدلية العقلانية عند لاكان، مجلة الفكر العربي المعاصر، المصدر السابق، ٦٠ ـ ٦١.

(٣) الفصوص، المصدر السابق، التعليق، ص ١٥٠.

إن هذه القراءة لبعض نصوص التراث، إذ تنبني على نقد فكرة الهوية، وإعادة النظر في إشكاليتها، فإن دلالتها لا تخفى في مجتمع يعيش أزمة هوية تجعل منه نهباً للشقاق والتمزق، بفعل صراع الجماعات المحلية ونزوعها إلى تأكيد خصوصياتها. لا شك أن كل ذات، فردية كانت أو جماعية، تتصف بالانقسام على نفسها، كما يذهب إليه علماء التحليل النفسي والانتروبولوجيا السياسية. فكل مجتمع ينطوي على احتمال انقسامه على نفسه. وعليه، كل مجتمع لا بد أن يسعى إلى أن يلتئم مع نفسه ويصنع وحدته. غير أن مجتمعنا لم يفلح حتى الآن، وعلى ما يظهر، في صنع هذه الوحدة. مما جعل هويته الوطنية «معلقة» إذا صح التعبير، داخل هذا المجتمع بين فئاته المختلفة، ليس بالمعنى الجغرافي وحسب، بل أيضاً بالمعنى الذي يجعل الحد فاصلاً بين الذات والآخر، بل بالمعنى الذي يكون فيه الحد حد الذات أي ما به تتقوم وتتماهى. قد يرى البعض أن الاختلافات القائمة بين الهويات المحلية ترقى إلى اختلافات ثقافية بالأصل[1]، الأمر الذي يجعل مسألة الوحدة بالغة التعقيد، إن لم نقل صعبة التحقيق. غير أن الفهم الذي استندنا إليه في دراسة فكرة الهوية عند بعض المفكرين العرب والمسلمين على النحو الذي فعلناه، من شأنه أن يحملنا على النظر بشكل نقدي ومنفتح إلى مسألة الهوية. فالهوية ليست في النهاية سوى «حد نظري» كما يقول ليفي ـ ستراوس، حد يفترض من أجل تفسير مجموعة من الأشياء والعناصر. وإذا صحت قراءتنا لمفهوم الهوية عند ابن عربي، يتضح لنا بجلاء أن الهوية ليست أيضاً أكثر من حد من حدود الحق. وما دام كل حد هو مرآة للحق، فإن الهوية إذ تميزنا عن الآخر من وجه، فإنها تقربنا منه من وجه آخر. فليس من شرط الهوية نفي الآخر، أو إقامة سد يمنع الحوار بين الأنا والعالم. والهوية بقدر ما تحيل إلى التاريخ الخاص لكل فرد أو لكل جماعة، فإنها لا تنبني إلا بالعلاقة مع الآخر. لا شك أن لكل جماعة ثقافتها الخاصة التي تمنحها هويتها، أي التي تحفظ لها وحدتها وتؤمن لها استمراريتها ككينونة مستقلة، ولا شك أيضاً أن كل هوية ترد إلى أصل تنتسب إليه، وتبحث عن جذر تتماهى معه، وتحيل إلى ماض تستمد منه المعنى. غير أن الثقافة تبدو ضرورية بقدر ما تقوم على الإكراه، والهوية

---

(١) وهذه مسألة تحتاج، بالطبع، إلى نقاش ليس مجاله الآن.

تحيل إلى التاريخ بقدر ما تعمل على توظيفه واستثماره. وهكذا فالهوية الثقافية تحمي بقدر ما تحرم، وتوحد بقدر ما تطمس الفروقات، وتضمن الاستمرار بقدر ما تنفي التنوع والتجدد.

التصوف الإسلامي
هل هو نفي العقل أم عجزه عن التحقق؟[1]
(بحث في عقلانية الجُنيد)

تمهيد

إذا كنا قد اخترنا البحث في عقلانية الجنيد الذي يعد متصوفاً قبل كل شيء، فذلك يعود إلى اعتبارين اثنين: الأول كون الجنيد أول من أرسى دعائم فكر نظري صوفي في الإسلام، فمن المهم أن نرى كيف تحولت النزعة العقلية في سياق مذهبه الصوفي، والثاني أننا نميل إلى عدم الفصل بين الفلسفة النظرية والتجربة الصوفية.

وإذا كانت العادة جرت عند مؤرخي الفكر العربي على أن يميزوا في المعرفة بين طريقين: طريق «البحث والنظر» الذي اختص به الفلاسفة، وطريق «المكاشفة» الذي اختص به المتصوفة، فليس ما يمنع من أن ننظر إلى هذين الاتجاهين، أو المفهومين، في تداخلهما وفي علاقتهما؛ وليس ما يمنع أيضاً أن يكون الواحد منهما يفضي إلى الآخر. وما يحملنا على هذا الاعتقاد هو ما نلاحظه أولاً من أن الفلاسفة انتهوا إلى «الإشراق»، وهو ضرب من ضروب التصوف؛ وما نلاحظه ثانياً من أن التصوف الإسلامي لم ينشأ في وضع تاريخي متقهقر[2]، يشكل عادة أرضاً خصبة للنزعات الصوفية أو الرومانسية، بل ظهر ونما بصورة متداخلة ومتوازية مع سائر فروع الثقافة الإسلامية (فقه، كلام، فلسفة، علوم...). ولربما كانت دراسة التصوف، بما يعنيه من ميل إلى نفي العقل وإحلال السلوك مكانه، تلقي الضوء على المسار الذي اتبعته العقلانية العربية والمصير الذي آلت إليه، بكل ما ينطوي عليه ذلك من فترات ازدهار وتألق، أو فترات ركود وانكفاء.

---

(١) نشرت هذه الدراسة في مجلة «الفكر العربي»، العدد ١٥، أيار ـ حزيران، ١٩٨٠ م.

(٢) جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، دار الحقيقة، ١٩٧٣ م، ص ٧٥.

وما دمنا نحاول إبراز العناصر العقلية في تفكير الجنيد وتبيان نمط هذا التفكير، فإن الأمر لن يقتصر على دراسة المفهوم عنده في تماسكه وبمعزل عن شروط تكونه ووجهة استخدامه. وإذا كانت العقلانية، بما هي إلى إعمال العقل والتسليم بإمكانيته على أن يعرف وينظم، تبدو على جانب كبير من الأهمية بالنسبة إلى مجتمعات ما زالت، برأيي، تفتقر إلى العقلنة، فإن لكل عقلانية شروطها التاريخية التي ترسم لها حدود تكونها ومجالها المعرفي الذي تفعل فيه.

الإطار الثقافي

لقد أصبح التصوف في القرن الثالث الهجري علماً مستقلاً عن العلوم الأخرى من فقه وحديث وكلام. وبالفعل، فمنذ بداية هذا القرن بدأنا نشهد تحولاً في موقف بعض العلماء باتجاه مذهب خاص يتميز عن علوم المحدثين والفقهاء ورجال الكلام. وأول من عبر عن ذلك المحاسبي: مضت عليّ ثلاثون سنة لم أسمع فيها شيئاً إلا من الله[1]. وما انتصف القرن الثالث حتى تكون التصوف كميدان جديد موضوعه «التوحيد» أو «العرفان»، ومنهجه الزهد، وغايته «الاتصال» أو «الفناء» بالله؛ وهكذا أخذ الصوفية «يتطلعون إلى بناء مجتمع جديد وطراز خاص في الحياة»[2].

ولعل الجُنَيْد كان من أبرز مَنْ عبّر عن هذا التحول. فهو أول من فلسف التصوف بوضعه نظرية في التوحيد وبتحديده معالم الطريقة الصوفية. وفي الكتب التي تؤرّخ للتصوف وُصف الجنيد بأنه «أول من تكلم بعلم التوحيد في بغداد» (القشيري)، كما وصف بأنه: «سيد الطائفة»، و«أستاذ الطريقة»، و«تاج العارفين».

مما لا شك فيه أن الجنيد أخذ بنصيب وافر من ثقافة عصره. لقد درس الفقه والكلام واستمع إلى الحديث، وأخذ الطريقة عن السقطي والمحاسبي. غير أن ما يهمنا هنا أن لغة الجنيد تنبىء عن اضطلاعه بالثقافة العقلية لعصره. فالقرن الثالث الهجري هو العصر الذي تكوّنت فيه معظم فروع الثقافة العربية الإسلامية، وانتظمت ميادينها، وتحددت مناهجها، ولم يكن بالإمكان أن يحصل ذلك لو لم يكن التفكير العقلي أحد مقومات تلك الثقافة.

---

(١) انظر، الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، تحقيق حسين القوتلي، دار الكندي، ١٩٧٨ م، ص ٢٠.

(٢) مصطفى الشيبي: التشيّع والنزعات الصوفية، مكتبة النهضة، بغداد، ١٩٦٦ م، ص ٦٨.

صحيح ان علوم النقل تستند إلى «الخبر»، إلا أنها محتاجة إلى العقل «في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول» كما يقول ابن خلدون[1]. فهي لا يمكن أن تتكوّن وتنمو خارج مقال العقل. وقد كان المعتزلة أبلغ دليل على رسوخ اسلوب التحليل العقلي في فهم النصوص وتأويلها. ثم ان علوم العقل، أو «علوم الأوائل» كما سُميّت، بدأت تشق طريقها إلى العالم العربي. فظهر في هذه الحقبة الكندي «أعظم مفكري عصره المتفلسفين وأكثرهم تنوعاً في المعارف»[2]. أضف إلى ذلك أن المحاسبي، أستاذ الجنيد، كان يستخدم «المنهج المنطقي»[3] في تحليله للتجربة الصوفية، كما يتبيّن من رسالته في «ماهية العقل». ولو عدنا إلى نصوص الجنيد لوجدناها تحمل لغة الفلسفة من حيث قوة التحليل والإسراف في التجريد والغوص على المعاني. يقول الجنيد في احدى رسائله[4]:

«فكنتَ حيث كنتَ كما لم تكن، ثم كنت بفردانيتك متوحداً وبوحدانيتك مؤيداً، بلا شاهد من الشواهد يشهدك. ولا غبتَ لدى الغيب من الغيب بغيبتك. فأين ما لا أين لأينه، إذ مؤيّن الأينات مبيد لما أيّنه، وإذ الإبادة مُبادة في تأبيد مبيد الإبادات...».

والعبارة الأخيرة لا يمكن إلا أن تذكرنا بعبارة للكندي يصف فيها الله: «مؤيّس الأيسات عن ليس». وهما عبارتان تدلان، على كل حال، على الصعوبة التي كانت تعترض أول جيل من المتفلسفين في إيجاد المصطلح الفلسفي الملائم. فالأولى تلجأ إلى استخدام «مؤين»؛ أما الثانية فإنها تستعمل لفظة «مؤيس» بدلاً من «موجد».

كذلك هناك تشابه بين لغة الجنيد في فهمه للتوحيد وبين لغة المعتزلة. يقول الجنيد:

«التوحيد هو إفراد المعرفة بتحقيق وحدانيته بأنه الواحد الذي لم يلد ولم يولد بنفي الأضداد والأشباه بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل، وليس كمثله شيء وهو السميع البصير» (اللمع).

---

(١) ابن خلدون: المقدمة، دار إحياء التراث العربي، ص ٤٣٥.
(٢) الكندي: الرسائل، تحقيق أبوريدة، دار الفكر العربي، ١٩٧٠ م، ص ٧٣.
(٣) أبو العلاء العفيفي: التصوّف، دار المعارف، ١٩٦٣ م، ص ٩٥.
(٤) اعتمدنا في إثبات نصوص الجنيد والاستشهادات المأخوذة من المراجع الصوفية القديمة على المطبوعات التي أصدرتها كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية (١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ م)، وقد زودنا بنسخ عنها الدكتور علي زيعور، وله الفضل في ذلك.

وهذا التعريف يشبه ما يُورده الأشعري[1] عن مفهوم المعتزلة للتوحيد. وقد وصف الكعبي، أحد رجالات المعتزلة، الجنيد بقوله: «وكان الفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه، وكلامه بائن عن فهمهم وكلامهم وعلمهم» (شذرات الذهب).

وإذا كان الجنيد بقي «مضبوطاً بالكتاب والسنّة» كما قيل، فمما لا شك فيه انه كان متمثلاً للجوانب العقلية في ثقافة عصره، منفتحاً على الاتجاهات الفلسفية. فلنتناول الآن بعض مفاهيمه الرئيسية.

نظام الوجود

تتلخص نظرية الجنيد، في ثلاثة مفاهيم مركزية يدور عليها مجمل تفكيره: الميثاق، التوحيد، الفناء. ولا يمكن إدراك أي واحد منها إلا بعلاقته مع الآخر.

فهو يميّز بين وجودين للأنفس. وجودها بالله وله، ثم وجودها لذاتها وللأشياء. والوجود الأول هو أول العوامل التي تكونت حيث كانت النفوس في عالم الأرواح، أو عالم «الذر» كما يسميه. وفي هذا الطور كانت الأنفس غير موجودة إلا بوجود الحق لها، فقد كانت موجودة بالحق:

«خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كان واجداً للخليقة بغير معنى وجودها لأنفسها، بالمعنى الذي لا يعلمه غيره» (كتاب الفناء).

«وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربكم؟ فقد أخبر جلّ ذكره انه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم، إذ كانوا موجودين للحق، من غير وجودهم لأنفسهم، فكان الحق بالحق في ذلك موجوداً بالمعنى الذي لا يعلمه غيره... الذين كانوا في الأزل أولئك هم الموجودون الفانون في حال بقائهم الباقون في حال فنائهم، أحاطت بهم صفات الربانية وآثار الأزلية وأعلام الديمومة. أظهرَ هذه عليهم لما أراد فناءهم ليديم بقاءهم هناك وليفسحهم في علم الغيب غيبه» (كتاب الميثاق).

يلي هذا الطور طور آخر هو وجود الأنفس لذاتها، أي وجود الخلق. ويتم الخروج

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، ص ٢٣٥.

من عالم الحق إلى عالم الخلق تنفيذاً للمشيئة الإلهية:

«أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده في مراتب الأحدية لديه نقلهم بإرادته ثم جعلهم كذر أخرجهم بمشيئته خلقاً فأودعهم صلب آدم». (الميثاق).

ولكن الخروج إلى عالم الخلق، أي إلى عالم الحس، هو ارتداد وتحسّر، بل هو تناقض، لأنه فقدان للوجود من نوع آخر، فقدان للنعيم الغيبي والوجود الامتع:

«فإذا أحضرها إنّيتها، استترت بذلك عمّا كانت به وكان بها فغصّت بنفسها وألفت نحسها إذ أفقدها التمام الأول والاكرام الأكمل ورُدّت إلى تعلم وتعقل، فالحسرة فيها مستكنة وغصة الفقد متصلة في حال حضورها وكائن وجودها». (الفناء).

وهناك أمثلة كثيرة في نصوص الجنيد تعبّر عن المضمون المتناقض لمعنى الوجود هذا:

«أفناني حين أنشأني وأنشأني في حال فنائي» (الفناء) «فرّقهم ثم غيَّبهم في جمعهم وأحضرهم في تفريقهم فكان غيبهم سبب حضورهم وحضورهم سبب غيبهم» (الميثاق).

فالإنسان في وجوده الدنيوي موجود من جهة، مفقود من جهة أخرى. فهو موجود برسومه ومعانيه وآثاره وصفاته، أي موجود للأشياء، غير أنه مفقود عن وجوده بالحق. لذلك فهو في توق دائم إلى التوحّد معه، أي إلى التخلص من حالة الفرق إلى حالة الجمع. ولا يتحقق له ذلك إلا إذا فنيت النفس عن كل شيء وعن كل فعل لها وعن كل معنى. وبمقدار ما تفنى النفس عن كل «رسم ومعنى» يكون لها البقاء الآخر. والبقاء هو ان يقوم الحق عن النفوس وان تبقى هذه به وله. وهنا يتعالى الإنسان إلى حقيقة الحضرة، ويرجع آخرُ العبد إلى أوله، ويصبح في حالة الجمع مع احدية الحق، وينفتح من ثم أمامه الغيبُ الذي هو ذوق. وهذا هو معنى التوحيد. فالتوحيد يعادل إذن الفناء. والفناء هو العمل بميثاق الله. فالاقرار بالوحدانية ونفي الاضداد والاشباه، وإنّ تشابه ظاهراً مع تحديد المعتزلة للتوحيد، إلا انه يجب ان يُفهم عند الجنيد في سياق مذهبه الصوفي. ونقصد بذلك ان نفي الصفات عن الله يعني بالنسبة إلى الجنيد، نفي الفعل عن كل ما سواه؛ إنه تدرّج في الفناء عن الحال والرؤية له أربعة أوجه.

«الأول هو ذهاب رؤية الأرباب والأنداد والأشكال.

والثاني ذهاب رؤية الأرباب. . . مع إقامة الأمر والانتهاء عن النهي في الظاهر. . .

والثالث ذهاب رؤية الأرباب. . . مع إزالة معارضات الرغبية والرهبة من سواه. . .

والرابع أن يصبح العبد شبحاً قائماً بين يديه، ليس بينهما ثالث. . . بذهاب حسّه وحركاته لقيام الحق له فيما أراد منه، والعلم في ذلك انه رجع آخر العبد إلى أوله». (رسائل الجنيد).

فالنفي عند الجنيد ليس له المعنى السلبي المطلق كما عند المعتزلة، وانما هو الوجه الآخر للبقاء السرمدي. فالوحدانية هي إذن فناء تام. إنها فناء عن الفناء وبقاء في الحق. كذلك يتميز هذا المفهوم عن مفهوم الفلاسفة لله. فالذات الإلهية لا تُفهم عند الجنيد إلا من خلال جدلية العلاقة بين الحق والخلق، بين الوحدة والكثرة، بين الجمع والفرق. بينما تُدرك الذات الإلهية عند الفلاسفة (الفارابي مثلاً) على أنها متعالية، ثابتة، موجودة بذاتها لا كثرة فيها بوجه من الوجوه.

هل معنى معنى هذا ان مذهب الجنيد يتضمن القول بوحدة الوجود، التي نجدها بوضوح عند كبار المتصوفة أمثال ابن عربي؟ هل نجد عند الجنيد فكرة وحدة العالم الشاملة؟

مما لا شك فيه، برأيي، أن تفكير الجنيد ينزع إلى إلغاء الثنائية بين الله والإنسان. فماذا يعني أن تكون الأنفس موجودة به من غير أن تكون موجودة لذاتها؟ وماذا تعني أيضاً حال الجمع، والفناء، والبقاء السرمدي؟ أليست هذه كلها حالات مختلفة لحقيقة واحدة؟ إن معاني الجنيد واضحة بهذا الخصوص. فهو يعتبر ان الحالات المختلفة التي تمر بها النفس إن هي إلا تعبيرات عن حقيقة واحدة. إن فكرة الفناء عن الذات والبقاء في الحق تتضمن، بالضرورة، إلغاء المسافة بين الله والإنسان، وتعني انه لا يُفهم الإنسان إلا من خلال الله، كما تعني أيضاً ان الله لا يُفهم إلا من خلال الإنسان. بالطبع، لم يقدّم لنا الجنيد مذهباً فلسفياً في وحدة الوجود مُطبّقاً مفهومه على مجمل الكون. ما يمكن القطع به هنا هو أن تفكير الجنيد يتجه بشكل واضح إلى إلغاء المسافة بين الحق والخلق. غير أن الخلق يعني بالنسبة إليه الأنفس والأرواح. أما بالنسبة إلى الدائرة الأوسع، أو العالم الأكبر، فإن الجنيد يستخدم مصطلح «الأشياء» بدليل قوله برؤية الحق من جهة، ورؤية الأشياء من جهة أخرى. فلا يمكن الحديث إذن عن ضرب من الوحدة الشاملة بالاستناد إلى رسائل الجنيد. غير انه لا بد من الإشارة إلى أن التوحد مع الحق قد استُعمل فيما بعد ليشمل سائر

الموجودات، إذا اعتبرنا ان الإنسان يشكل مرتبة أو أفقاً من آفاق الوجود. ولذلك يصبح من الجائز القول إن كل المراتب والأشكال الوجودية هي تجلّيات مختلفة ومتفاوتة لحقيقة واحدة. هذه هي نظرية وحدة الوجود كما صاغها ابن عربي.

نظام المعرفة

ما نريد الوصول إليه بعد هذا العرض السريع لأفكار الجنيد هو ان نتبيّن العناصر العقلية في تفكيره: أدواته المعرفية، نمط تفكيره، موقفه من العقل.

إذا كان الخروج من عالم الذر، الذي هو أول طور من أطوار الحقيقة الكونية، إلى عالم الخلق إنما هو تنفيذ للمشيئة الإلهية، فإن ذلك يعني بوضوح ان البداية عند الجنيد ليست مما هو متعقل. إننا هنا إزاء بداهة لا مجال لنقاشها. فهي تشكل خلفية النص عند الجنيد. وأما عمل العقل فإنه يندرج في تبرير هذه الخلفية وتفسيرها. وكذلك أيضاً فإن العودة إلى الأول، أي الحق، ليست هي أيضاً من مجال العقل؛ وإنما ستكون أداتها الإرادة، أي رياضة النفس بالمغالبة والمجاهدة. من هنا فإن «الطريقة» الصوفية هي التي تشكّل أصلاً للمعرفة، أي للعلم بالغيب. ذلك أن غاية الطريقة هي الوصول إلى الفناء» أي إدمامة البقاء هناك حيث الاطلاع على مكنونات علمه:

«العارف من نطق عن سرّك وأنت ساكت»

«العارف من يرى بنور الله»

«نطقت بغيبتي عن حالي» (الرسائل)

إذا كان الأمر كذلك فما هو دور العقل إذن؟

لقد جعل الجنيد العقل أداة. وهذه الأداة ذات جدوى على مستوى واحد فقط من مستويات الوجود. وبالفعل، يعتبر الجنيد ان الاحاطة بالحق لا يمكن ان تكون عن طريق العقل. إذ لا يمكن إدراك ما هو غيبي بالأدوات والمدارك العقلية. فإذا كان الحق واقعاً خارج إطار المحسوس والتناول، أي في أطار الغيب، فإنه تبعاً لهذه المسلّمة يصبح من المنطقي الاقرار بعجز العقل عن إدراكه. ماذا يدرك العقل إذن؟ إننا نعرف بواسطته «شواهد» الحق التي بها نستدل عليه، إذ لا يمكن للعقل أن يتوهمه، بل به نستدل على «القدرة النافذة والمشيئة التامة» فقط. فالنظر في القدرة يفتح باب التعظيم لله في القلب، وعظيم المعرفة في القلب يفسح المجال في علم الغيب حيث تتاح إمكانية معرفة مكنون

العلم والجمع به.

«إذا عظمت المعرفة بالله ذهبت آثار العبد وامّحت رسومه». (اللمع).

وهكذا فإن الاستدلال بالأشياء على وجود الصانع هو أول درجة من درجات المعرفة عند الجنيد (الكلاباذي). وهي معرفة المؤمنين. أما معرفة الخواص فإن شواهدها مختلفة. فهي لا تقوم إلا بمحو كل معنى وكل تصور وكل رسم، بحيث لا يكون ثمة أثر «للمعلومية والمعقولية والمفهومية». ولا يتحقق هذا إلا بالفناء. فأول معرفته توحيده. وتوحيده هو الوفاء بميثاقه، أي التخلي عن هذا الوجود وهذا الحضور إلى الوجود الآخر حيث نجد النعيم به غيباً بأمتع الوجود (الرسائل). ويمكن تلخيص موقف الجنيد من المعرفة العقلية بهذه المعادلة: «توحيد الخصوص هو ذهاب رؤية الأشياء لقيام رؤية الحق» (الرسائل).

فهناك إذن مجالان للمعرفة: مجال الأشياء وهو مجال العقل، ومجال الغيب ولا يكون إلا بمحو العقل وآثاره من تصور أو دليل أو قياس. والعلاقة بين الرؤيتين ليست علاقة تدرّج، كما نجد عند الفلاسفة حيث يتم الانتقال من طور البحث والنظر إلى طور الإشراق، بل هي علاقة جدلية ان صح التعبير. فمعرفة الأشياء تزول بمقدار ما تقوم محلها معرفة الحق ومشاهدته. وبناء عليه، فإن جدوى المعرفة النظرية انما تتحقق بمقدار ما تكشف لنا هذه المعرفة عن عجز العقل نفسه:

«أعلم خلقِه أشدهم اقراراً بالعجز عن إدراك عظمته» (أبو نعيم).

«سبحان من لم يجعل سبيلاً إلى معرفته إلا العجز عن معرفته» (القشيري).

وكلما ميّزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتم معانيكم فهو مصروف مردود اليكم محدَث مصنوع متكلَّم» (اللمع).

فالمعرفة القائمة على «التعقل» هي ارتداد عن معرفة الحق. أو وساوس تحتاج إلى أن تُرَدّ أمام حقيقة التوحيد. فما نعرفه يجب أن يؤدي بنا إلى نفي العقل أو تغييبه وإحلال «الطريقة» مكانه؛ لأننا بمقدار ما نتعقّل، ينكشف لنا عجزنا عن إدراك ما هو غيبي. وهكذا يتراوح تفكير الجنيد بين طرفين أو قطبين: العقل أو الغيب، رؤية الأشياء أو رؤية الحق، «التعقل والتعلم» أو الفناء عن كل «رسم ومعنى». وهذا ما يحملنا على الحديث عن جدلية الجنيد. وبالفعل، فإن المفاهيم عنده لا تتحدد علاقتها وفقاً لقواعد المنطق الشكلي. بل اننا نعثر على مفاهيم ينفي بعضها بعضاً: فقدٌ وحضور، جمع وفرق، فناء وبقاء، صحو

ومحو. . . وهكذا فان الأفكار والحالات لا تفهم بذاتها بل بنقيضها. فالفناء هو بقاء والبقاء هو فناء. . .

«فكان غيبهم سبب حضورهم وحضورهم سبب غيبهم»
«فكان حيث لم يكن ولم يكن حيث كان» (الرسائل).

على أن الأمر ليس مجرد تلاعب لفظي. فليس للحال أو للشيء عند الجنيد وجود ثابت. وهكذا ليس بإمكاننا القول بأن «ما هو موجود موجود» وفقاً لقواعد المنطق الأرسطوي. فالشيء موجود وغير موجود. أو موجود بمقدار ما لا يوجد من جهة أخرى. فالإنسان موجود ومفقود، موجود بمقدار ما يصير نحو الحق، ومفقود بمقدار ما يبقى في إنّيته. والمسار الروحي، في نموّه وتصاعده نحو الحق، هو عبارة عن «فناء عن الفناء»، أي تناقض وتجاوز للتناقض. فالخلق هو تناقض، والعقل هو تناقض أيضاً. أما الفناء والغيب فهما تجاوز للتناقض. وهذه عناصر جدلية لا ريب في ذلك. بالطبع، ان الاسلوب الجدلي عند الجنيد لم يُطرح على الصعيد النظري بل هو معطى من معطيات مقاله. ولعل ذلك كان تعبيراً عن الاحساس الهائل بالتناقض بين «المرئي واللامرئي»[1]، بين الله والإنسان؛ هذا التناقض الذي تنطوي عليه كل فلسفة مثالية، والذي خلق أكبر اشكالات هذه الفلسفة منذ أفلاطون.

والآن، كيف نفهم موقف الجنيد من العقل؟ وبمعنى آخر، كيف نفهم مسألة نفي العقل عند مفكر تميّز بالزخم الجدلي والمبالغة في التجريد وقوة التحليل، وكان مستوعباً لعلوم عصره؟

أنماط التناقض

لقد سبق ان أشرنا في البداية إلى أن التصوف الإسلامي لم ينشأ في وضع تاريخي متقهقر، ولا هو وُلد على أعقاب انهيار حضاري شامل. وإنما نما وتطور بالتوازي مع سائر فروع الثقافة الإسلامية. فهو علم من العلوم له ميدانه الخاص وأهدافه الخاصة. ولا علم ينشأ وينمو خارج نطاق العقل. فلا يجوز أن يؤخذ كنقيض للعلوم العقلية أو الفلسفة النظرية، بل هو يتمفصل معها ضمن مجال معرفي واحد. فالمقال الذي ينتظمه هو مقال العقل العربي ذاته على الرغم من اختلاف تكوّنه وفعاليته. وهذا العقل كان يعاني من مأزق

---

(١) انظر، أدونيس: الثابت والمتحول، الجزء الأول، دار العودة، ١٩٧٤ م، ص ٩٥.

يتلخص في عجزه عن أن ينتزع الاقرار بأولويته على الشرع بما هو غيب، وفي عجزه عن أن يتحول إلى نشاط عقلاني، أي أن يتجسّد في السلوك اليومي عبر التنظيمات والمؤسسات والقرارات. ولعل هذا المأزق يجد تفسيره في مأزق «التشكيلات الخراجية» التي سادت العالم العربي آنذاك وفقاً لما يذهب إليه سمير أمين[1]. ففي رأيه، كان العالم العربي يشكل مجموعاً تجارياً لحمته طبقة مدينية تتألف من رجال البلاط والتجار ورجال الدين. وهذه الطبقة، التي كانت تبثّ لغة واحدة وثقافة واحدة أينما حلّت، هي التي «صنعت» الحضارة العربية بفضل التجارة البعيدة. غير أنه إذا كانت التشكيلة التجارية قد حافظت على وحدة العالم العربي، على عكس التشكيلات التي كانت تقوم على الخراج المقتطع من الفلاحين (أوروبا)، فإنها شكلت من جهة أخرى سبباً لضعف الدولة العربية وعدم استقرارها. «إذ انه كان يكفي أن تتدهور التجارة حتى تتلاشى الدول وكذلك المدن التي قامت بسببها». وهذا ما يفسر، برأي أمين، «هشاشة الحضارة العربية». هذه الوضعية، التي لم تكن تسمح بقيام «استمرارية تاريخية وثبات في القوى الاجتماعية»[2]، هي التي شكلت، على الأرجح، السبب الرئيسي الذي يفسر لنا وجهة العقل العربي وقواعد استخدامه. لقد كان محكوماً على هذا العقل ان يُؤول إما إلى التناقض، أو إلى استشراف عالم الاشراق، أو إلى معاناة التمزق الذي نشهد أبرز مثال عليه عند الجنيد.

وبالفعل، فقد حاولت المعتزلة ان «تعقلن» العقيدة الإسلامية مستفيدة من التراث اليوناني. ومع ان المعتزلة اعتمدت العقل في تفسير النص، إلا إنها كانت أسيرة تناقض لا فكاك منه. لقد اعتبرت ان العقل، بما هو أداة، قادر على فهم النقل دون حدود. وكأن العقل أصبح، في الحدود القصوى، ليس فقط أداة للبحث، بل المعيار الأول، وهو ما يؤدي في النهاية إلى إبطال معنى الغيب الذي هو المنطلق والأساس. هذا التناقض لم يكن مطروحاً في المرحلة التي كان فيها «العقل» المعتزلي يحتمي «بقوة» المأمون. فلمّا انكفأت المعتزلة سياسياً تكشّف عجزها النظري عن التوفيق بين الغيب والعقل.

إن هذا التناقض جرى اجتيازه باتجاهات مختلفة سلكها الفكر العربي. فقد ذهب الملحدة إلى إلغاء الغيب والاكتفاء بالعقل فقط، كما فعل ابن الراوندي. أما الأشاعرة فإنهم

---

(١) سمير أمين: التطور اللامتكافىء، ترجمة برهان غليون، دار الطليعة، ١٩٧٤ م، ص ٤٠ ـ ٤١.

(٢) انظر، مقالة وجيه كوثراني: العصبية والنمط الاقتصادي، صحيفة «السفير»، عدد ١٨٠٦، أول أيار ١٩٧٩ م.

جعلوا العقل في خدمة النص. وأما الفلاسفة النظريون فقد تجاوزوا التناقض باتجاه آخر، فاعتبروا العقل منهجاً ومثالاً في آن واحد. وبالفعل، فنحن لدى مطالعتنا «المدينة الفاضلة» للفارابي، مثلاً، نجد العقل مبدأ للوجود ومعياراً للعمل ومنهجاً للمعرفة: فالله هو عقل، والسعادة هي تعقّل، والرئيس هو المتعقل على التمام، والمعرفة الحقة هي التي تقوم على البرهان. غير أن الفلسفة النظرية إذا كانت قد أسّست للعقل مملكته وحسمت بذلك التناقض الفكري داخلها، فإنها كانت تعاني من تناقض آخر: ما العلاقة بين مملكة العقل (المدينة الفاضلة) ومملكة البشر في الواقع؟ لقد رفض الفلاسفة الواقع في أوهامهم نظراً إلى انفصام النظر عن العمل، ولبعد ما بين التصور والفعل. فالعقل يقضي، بوجه ما، بتنظيم فعالية البشر وبضرورة ان يسيطروا على مصيرهم. وعندما لا تُتاح هذه الامكانية لا بد للعقل ان يُستخدم فيما ليس هو بمتناول التجربة والمحسوس. لذلك كان من الطبيعي ان تنتهي الفلسفة النظرية إلى «الاشراق»، وأن تتقاطع مع الصوفية كما نجد في المشرق، أو تؤول إلى «التوحد» خارج المدينة كما نجد في المغرب (ابن باجة). أما الفرقة الباطنية فإنها حسمت التناقض بجعلها الغيب الوجه «الباطن» للشرع، وهو منوط بـ «الإمام» وحده دون غيره. وهكذا فإن عقلانية الباطنية المغلّفة بالغيب كانت تصب مباشرة في الموقف السياسي. فبمقدار ما كانت الإمامة محاولة لقلب الأوضاع، كان الباطن محاولة لعقلنة الظاهر. وبمقدار ما فشلت الإمامية في الوصول إلى السلطة، تحوّل الباطن إلى ضرب من التصوف المسمّى عند الأئمة بالعلم «اللّدُني».

العقل والقوة

أما الصوفية فكانت أكثر الحركات مأساوية. وبالفعل فنحن لا يمكن ان نفهم الوجد العارم الذي نلحظه عند الجنيد إلا على أنه إحساس هائل بالتناقض، أو معاناة لمأزق لا فكاك منه. ولعل هذه الوضعية لا تُفهم إلا على أنها، بمعنى ما، تعبير عن الأزمات العامة أو الشخصية التي كانت تواجه اختيارات الأشخاص. فبعد مرحلة من الاستقرار والتمركز عرفتها دولة الخلافة، بدأت عوامل الاضطراب والضعف تتغلب. فاندفعت السلطة في تبنّي إيديولوجية السلف بما تعنيه من تغليب للنصّ على البحث، وللتقليد على التجديد، وللنقل على العقل، و«للوهم» على «العلم»، إذا جاز لنا ان نستخدم في هذا الموضع قراءة وضاح شرارة لنص ابن خلدون. ذلك ان الدولة بمقدار ما تذهب قوتها تميل إلى التقليد وإلى اقتفاء

أثر الأولين «فتبتعد المعرفة ويدثر العلم»[1]. فلا معرفة منفصلة عما تحقق وتم عن طريق الغلبة والقوة. وهذا يعني على صعيد الفكر سيطرة التقليد وانفساح المجال أمام التوهّم والوساوس. وبهذا يصبح استخدام العقل إما من اجل إبراز محاسن النص وتبرير التقليد وتأبيد ما هو قائم، وإما من اجل التفتيش عن قوة أخرى «تتوهم» كما هو الحال عند الصوفية. لقد كان سقوط المعتزلة وصعود المحدِّثين حدثاً أرخى بثقله على معظم المفكرين في عصر الجنيد. والحملة التي شنّها الحنابلة ضد المعتزلة شملت أئمة التصوف الذين اتهموا بالزندقة وحكم عليهم بالاعدام، ومن بينهم الجنيد نفسه[2]، من غير أن ينفذ فيهم هذا الحكم. وما يهمنا بيانه هنا أن هذا الحدث قدّم المثل للجنيد على تزاوج العقل والقوة وعلى ارتباط العلم بالسلطة؛ ولا سيما ان الأئمة والعلماء كانوا يتظاهرون بالسلطة على اختلاف مواقفهم وطرق استخدامهم للعقل. يتأكد لنا هذا الأمر من تحذير الجنيد لأهل التأويل، على اختلاف طوائفهم، من «الميل إلى الدنيا والركون إليها»، سواء من صار منهم «بائعاً للعلم بالثمن اليسير والخطر القليل»، أو من «جعلوا السعي إلى الخلفاء والأمراء والحكماء وعظماء أبناء الدنيا... من أجلّ الأعمال وأعظمها قدرا (....) فحملوا العلم إليهم وطرقوا أبوابهم وسعوا بما حملوه منهم إلى من لم يطلبهم له ولم يدعهم إليه ولم يعرفهم به فلحقهم في أول الأمر ذلّ السعاية والتوسّل إلى الحجّاب ومهانة الوقوف على أبوابهم، فمن بين مأذون له ومردود...» (الرسائل).

فهل من المعقول ان يكون ما رآه الجنيد من تهافت العلماء لإرضاء الحكام والفوز بالمناصب أو المكاسب، قد دفعه إلى الوقوف هذا الموقف السلبي من العقل، بمعنى اليأس من إمكاناته؟ ثم ألا يمكن الافتراض، من جهة أخرى، أن الصوفية كانوا يرغبون في منافسة أهل المذاهب العقلية والزعامات الدنيوية؟

إذن ثمة وضعية كانت تبحث عن إجابة. ثمة تناقض لا بد من تجاوزه. وإذا كنا قد ألمحنا فيما سبق إلى الأنماط التي اتخذها التناقض في الفلسفة والكلام والباطنية، فإنا هنا إزاء نمط آخر من التناقض، له وظيفة أخرى. وبالفعل، فإن التناقض يُفهم عند الجنيد على أنه نزاع بين الذات المتشيّئة والحق. فالذات هي رمز للواقع. والحق رمز لما لعالم غير

---

(١) انظر، مقالة وضاح شرارة: المقدمة، التاريخ وجسد السلطان الممتلىء، في كتابه: الواحد نفسه، دار الجديد، بيروت، ١٩٩، ص ١٤٣.

(٢) الحارث المحاسبي: العقل وفهم القرآن، ص ٢٠.

مرئي، عالم الكمال والنعيم الأبدي. إن تجاوز التناقض يتم هنا بالتوحّد مع الحق. والتوحد مع الحق لا يكون بأداة عقلية، إذ العقل يمنحنا الإمكانية لمعرفة الأشياء ولتنظيم فعاليتنا وبناء قوتنا. غير انه إذا كانت الظروف لا توفّر شروط هذه الامكانية، بل تقلّص من دور الإنسان وتجعله يشعر بالعجز عن قيادة مصيره وتلغي إرادته أمام إرادة السلطان، وإذا كان العالم هو من جهة أخرى، شاهداً على «المشيئة النافذة» لله، فلا بد أن نصل هنا إلى المأزق: فالذات المتشيئة التي هي تعبير عن الواقع مرفوضة من جهة، بمقدار ما يُرفض الواقع الذي يعيشه الصوفي، ومقبولة من جهة، بما هي تنفيذ للمشيئة. ولا يمكن الخلاص من المأزق إلا بالفناء عن الذات والانفلات من عالم الواقع. فهناك إرادة الإنسان وهناك إرادة الله. والعقل عليه أن يبرر إلغاء الرغبة البشرية ما دام لا يستطيع أن يقهر رغبة السلطان. غير أن الإرادة لا تُلغى، بحسب التعليم الفرويدي، بل تتسامى وترغب في الخلود والأبدية والخروج من زمن الأشياء. وهذا هو معنى التوحد مع الحق والجمع به. فالصوفي يتوق إلى معانقة الحق لأنها وسيلة خلاصه من الواقع المرفوض. فهو بذلك يستعيض عما هو مفقود في العالم المرئي، يستعيض عن السلطة المفقودة بسلطة أخرى، وإن وهمية. فيمتلك بذلك القوة التي توازي قوة السلطان إن لم يتغلب عليها. وهذا هو معنى الكرامات: (أن تقف جارية حسناء بباب الجنيد أرسلها الخليفة لغوايته من دون علمه، فينظر إليها فتقع ميتة)؛ معناه أن الصوفي يعلم بالغيب، ومعناه أيضاً أنه أقوى من الخليفة نفسه فهو «يرى بنور الله» ويتصرف بإرادته. هذا هو الجانب الميتولوجي في الفكر الصوفي. غير أن الخرافة ليس لها هنا المعنى والدور اللذان كانا لها قبل أن يتأسس مقال العقل مع اليونان، فما هو «غير متعقل» عند الجنيد إنما هو ميل العقل إلى أن يتحقق على صعيد الوهم؛ إنه القوة التي يبحث عنها العقل والتي افتقدها على صعيد الواقع. فالخرافة ليست هنا غيب العقل، بل هي عجزه عن أن يتحقق.

وهكذا لا يصح النظر إلى التصوف على أنه نقيض للعقل. إنه تعبير عن مأزق هذا العقل الذي لم تتح له إمكانية أن يتعقل ما يحصل ويُحس ويرغب... فاندفع في أفق الوهم. غير أن ما يبدو عائقاً من وجه ربما ظهر على أنه ضروري من وجه آخر من أجل نمو البحث. فهناك عنصر يجب أخذه في الحسبان في عقلانية الجنيد، ألا وهو اعتباره إمكان المعرفة العقلية ينحصر في مجال الأشياء، أي في مجال المحسوس والمشاهد كما أوضح الغزالي من بعد. وهذا العنصر يتكامل عند ابن خلدون الذي استخلص جيداً الدرس الذي تقدمه العقلانية العربية بمختلف أنماطها. وبالفعل لقد فصل ابن خلدون بشكل قاطع بين

ميدان الحس وميدان الغيب، واعتبر أن مجال العقل هو المجال المحسوس والعيني فقط:

«وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها والبرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى»[١].

بذلك يكون ابن خلدون أول من طرح جدوى التفكير الفلسفي الماورائي[٢]. وقد كتب نهاية هذه الفلسفة عاملاً على تأسيس مرحلة جديدة في الفكر النظري: محاولة كتابة التاريخ بما يعنيه ذلك من استخدام نمط عقلي جديد. ولعله فعل بذلك ما سيفعله هيجل بالنسبة إلى الفلسفة الأوروبية فيما بعد[٣]. من هنا فإن أية محاولة فكرية عربية معاصرة لا تعي جيداً تجربة ابن خلدون، تعتبر ارتداداً نحو الماضي وليس توثباً نحو المستقبل، وتحلق في دائرة «الوهم» بدل أن تنتظم في مقال العلم.

(١) المقدمة، ص ٥١٦.
(٢) ناصيف نصار: فكر ابن خلدون الواقعي، المطابع الجامعية الفرنسية، باريس ١٩٦٧، ص ٢٨.
(٣) فرنسوا شاتليه: تاريخ الفلسفة، الجزء الخامس، ص ١٨٣.

الفهرس

التأويل والحقيقة

هذه قراءات للتراث الفكري العربي والإنساني يجري فيها صاحبها على طريقة التأويل، منطلقاً من النظر إلى الأصول الفكرية والمراجع المعرفية، بوصفها إمكاناً للفهم وحقلاً للدرس ومجالاً للكشف؛ وذلك فيما يتعدى القضايا التي تبرهن عليها، والأنساق التي تنتظمها، والمذاهب التي تؤطرها؛ وفيما يتخطى أيضاً المصادر التي تستقي منها، والأصول التي تُردّ إليها، والعناصر التي تتكون منها. ذلك أن روائع الفكر، إنما تفلت في المنظور التأويلي من الحصر والتقييد، وتمتنع على أن تقال بصورة نهائية، ولا يستنفدها تفسير وحيد أو شامل.

من هنا لا تهتم هذه القراءات بإبراز النسق الذي يقولب الفكر ويضبطه، لأن من شأن الفكر الحق أن لا ينغلق على نفسه، وإلا ألغى إمكان المساءلة والفهم. ولا هي تهتم أيضاً بالبحث عن أصول الأفكار، فمن شأن ذلك أن يقوّض قيمة كل فكر، لأنه ينكر أن يكون الاختلاف مولّداً للمعنى.. باختصار إن هذه القراءات ترى إلى النصوص الأصلية بوصفها فسحة كلامية متجددة، واحتمالاً لا يتوقف عن التأويل، بحيث يكون دوماً لدى قراءة هذه النصوص ثمة مجال لاستئناف القول وإعادة التفكير وتجديد الفهم نفسه. فالتأويل ليس مجرد طريق الى الحقيقة. وإنما هو شكل من أشكال التفكير يتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء، كما يسمح بتجديد فهمنا للحقيقة نفسها. وبذلك تتضاعف دلالة الوجود ويتسع معنى الحق.



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت ـ هاتف ـ ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ ـ ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

توزيع دار الفارابي